۲۲۰
م-٤

شرح حکمة العین در شرح [illegible]

۲۲۰ معزی
۲۱۱۹۴۳

۲۲۰
م-٤

شرح حکمة العین در شرح [illegible]

۲۲۰ معزی
۲۱۱۹۴۳

جمهوری اسلامی ایران

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب: شرح حکمة العین

مؤلف

موضوع

شمارهٔ ثبت کتاب: ۲۱۱۹۴۳

شمارهٔ اختصاصی (۲۲۰) ازکتب اهدائی : معزی

حاشية مباحثة العين
... قرتات
رساله ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية ومظهر خفيات الاسرار الربوبية المبتدع بنوره المشرق حركات الاجرام العلوية المخترع لعلله الكاملة مسكنات الاجسام السفلية المحيي موات مواد ينابيع الصور المنير لقوابل العلوم بمصابيح الفكر والروية والصلوة على المصطفى الكامل بالنفوس القدسية خصوصا على محمد المبعوث الى الاسود والاحمر من البرية وعلى آله التابعين للآيات والبينات الجلية فان المولى العالم والحكيم الكامل شمس الملة والدين محمد مبارك شاه البخاري برد الله مضجعه يقول لما التمس مني بعض اخواني في الدين وشركائي في طلب اليقين الذين لهم خوض في اقتباس المعارف الالهية واقتناص الفضائل ... العشرية ان اكتب للباب حكمة العين من مصنفات المولى العلامة افضل المتأخرين سلطان المناظرين قدوة المحققين نجم الملة والدين علي بن عمر الكاتبي القزويني شرحا يذلل من الفاظ صعابها ويكشف عن وجوه المعاني التي فيها نقابها مع اشتماله على زيادات التي استفدتها من كتب القوم واحتوائه على خلاصة الافكار والآراء ولباب حكمة الاوائل وتضمنه لما سنح لفكري القاصر وذهني الجامد ... رحلا ومواحز اخرى ... اقول الشافعي شعر ايها الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف : الرجل حافية وما لي مركب : والكف صفر والطريق مخوف : الا اني ... منهم فاسعفتهم بموجب ملتمسهم وشرعت في تحريره على اسبل الاختصار

غير مفصل الى الاخلال وتطويل غير منتشر الى الاملال مورد ما ... لمولى العلامة افضل المحققين سلطان العلماء ... قطب الملة والدين الشيرازي على هذا الكتاب باجمعها مشيرا اليها بقولي في حواشي العلامة ... الا انظار التي اشار اليها في مواضع غير معدودة بقوله فيه نظر واجمل بيانه ... في حل المشكل من تلك الانظار والانظار التي ... الهداية والعصمة ... جواهر الحكمة ... ان لا يتبادر الى انكار ... الاعتساف ... الاستكبار ... منهج الاعتراف فان بالحق ... واعلم ان الطالب السالك الى ... صفات الجلال وسمات الكمال فلا يخ اما ان يلحظ ... الافتقار ... فان كان الاول فلا يخ اما ان لا يعتبر نسبته الى غيره ... او يعتبر نسبته اليها وكل واحد من الاعتبارين ... منشوق الى استعظام بالتسبيح والتحميد والتمجيد فالمولف ره افتتح ذكره لبسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا بقوله سبحانك اللهم يا واجب الوجود نظرا الى الاعتبار الاول واردفه بقوله ويا مفيض الخير والجود نظرا الى الاعتبار الثاني وان كان الثاني فلا يخ من ان يكون ذلك الاستكمال ... او ... القوة العملية فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون النفس ... بالقوة ... بقوله افض علينا انوار رحمتك ولان تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف ... كما يكون الطفل ... قوة

الكائنة ووسطها ما يكون للادمي المستعد للتعلم واشرفها ما يكون للعقل على كتابة العقل يستطيع له ان يكتسب متى شاء وهذه المناسبة المرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا والثانية عقلا بالملكة والثالثة عقلا بالفعل في الانوار لمنقط الجمع واما ان يكون كاملا بالفعل فيكون المعقولات حاضرة لها بالفعل مشاهدة وتسمى مرتبة النفس هذه عقلا مستفادا وهي عزيزة جدا على هذا القسم يحمل قوله ويسر لنا الوصول الى كمال معرفتك طلب تيسير الوصول الى معرفة الشيء يناسب هذه المرتبة لان المطلوب المقصود ولا تقل بما نقول لا نسلم انه لا يناسبها فانه يحمل على طلبها كما في مراتب السابقة وان سلم فلا نسلم انه لا تفيد بها او غير ارباب الرياضات وللاذكياء من الحكماء لعله تبه العقل المستفاد تبيان احد المراتب تبعي لنفس وهي ان يصير النفس بحيث يشاهد المعقولات في الذات المفيض اياها كاهي فيه وثانيها مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس بحيث يتصل بالمفارق اتصالا عقليا ويلاقي ذاته ذاته فيا ما المراد بالوصول الى كمال المعرفة الوصول الى احدى هاتين المرتبتين والماثة هذه مرتبة الانبياء وتعقيبهم عقيب الكلام بذكر الصلوة على افضلهم على ما قال وخصص نبيك محمدا واله بافضل صلواتك اي رحمتك فان الصلوة من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن البشر دعاء واعظم تحياتك وان كان الثاني وهو ان يكون استكمال الجنبة القوة العملية فانما يكون ذلك بتزكية الباطن وتخليته عن الملكات الردية وتحليته بالصفات المرضية وتهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقية والنواميس الالهية ويلائم لهذا التحليل قوله وهبنا رشدا وما هو خير لنا فيه وانما اخره عن الصلوة على النبي لكونه مستفادا من شرعيته فاعلموا

اخواني ان جماعة من رفقائي وفقكم الله واياهم الاطلاع على حقايق الامور لما فرغوا من بحث شرح رسالة المسماة بالعين في علم المنطق التمسوا مني ان اضيف اليها رسالة في العلمين الاخيرين اعني الالهي والطبيعي وكان خاطري بل الخواطر كلها مشغولة متردده غير فارغة ولا مائلة الى تاليف كتاب او ترتيب خطاب بسبب اضطرابات ظهرت في هذا الزمان الا انه شفقتي عليهم اسعفت ملتمسهم واظفرتهم بموجب مقترحهم وشرعت في تحرير رسالة مشتملة على قواعد الحكمة للعلمين المذكورين مع اشارات الى حقائق وتنبيهات على دقائق خلت عنها الكتب المصنفة في هذا الفن مرتبة على قسمين الاول في الالهي والثاني في الطبيعي مستعينا بالواهب الصور والمحبوات متوكلا على مفيض العقل والخيرات انه خير موفق ومعين لما كان البحث في هذا المختصر مقصودا على بيان بعض اجزاء الحكمة رايت ان اقدم معنى الحكمة واجزائها على سبيل الاختصار فاقول وبالله التوفيق الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان تعمل من الاعمال ومما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العقلي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم باعتبار القسمين الاولين الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي ليس الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل من الحكمتين ثلثة اقسام اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او يكون وح اما ان لا يكون تلك

المخالطة شرطا لتعقله او يكون والاول وهو ما لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده هو العلم الالهي المسمى باشرف ابوابه وهو العلم الاعلى والثاني وهو ان يكون مخالطة شرطا لوجوده دون تعقله هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث وهو ان يكون مخالطة شرطا لوجوده وتعقله هو الطبيعي وهو العلم الاسفل واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو العلم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بالامور الاجتماعية المنزلية وعلم السياسة ان كان علما بالامور الاجتماعية المدنية ومبادي هذه العلوم الثلثة من جهة الشريعة الالهية وفائدة الحكمة الخلقية ان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل المنزل الواحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية ان تعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والمدنية قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس بنا قض لجعلها ثلثة لدخول القسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني او لا فالاول

ان لم يجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها البتة كالواجب والعقول والنفوس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم والوحدة والكثرة والعلة والمعلول واشباهها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين القسمين كما عرفت فهذه جملة اقسام الحكمة ومن استكمل نفسه بها فقد اوتي خيرا كثيرا والمصنف انما يبحث في هذا الكتاب من قسمي الحكمة النظرية اعني الالهي والطبيعي مع تعلقه الالهي على الطبيعي على ما قال رتبته على قسمين الاول في الالهي والثاني في الطبيعي وانما قدمه لكون المبحوث عنه فيه اشرف واقدم في نفس الامر ولم يبحث عن الرياضي الا عن بعض مباحث الالهية لما قاله صاحب المشارع والمطارح من ان الكتب يبني على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية وهو يبحث عن اعيان الموجودات ولهذا لم يبالغ الشيخ الرئيس في العلم الرياضي كما بالغ في العلم الالهي والطبيعي وفيه مقالتان المقالة الاولى في الامور العامة اي الشاملة للمجرد والمادي ومقابلاتها وفيها مباحث البحث الاول في الوجود والعدم تصور الوجود بديهي فان الوجود جزء من تصور جزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو لم يكن بديهيا لتوقف على الفكر وما يتوقف عليه جزء يتوقف عليه الكل لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا هف وانما قيد المعلوم بالبديهة بالمتصور لان جزء المصدق به بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله تصور وجود بديهي ان تصور وجوده الخاص بديهي فهو حق لكونه عين

المنازع فيه او مستلزما له وعلى تقدير صحته لا يكون الوجود خطا
جزءا منه لان المقول بالتشكيك على الشى لا يكون جزءا له بل خارجا
عنه كما تبين فان اراد ان العلم بحصول الوجود له بديهى فهو مم لكن
لا يلزم من كون العلم بحصول شىء بديهيا ان يكون بحقيقة ذلك
الشى بديهيا بل اللازم ان يكون ذلك الشى متصورا بوجه لا غير
وهو اى الوجود الذى هو متصور بالبداهة مشترك اى بالاشتراك
المعنوى بمعنى ان اطلاق الوجود على الموجودات بمعنى واحد والا
اى وان لم يكن مشتركا بالاشتراك المعنوى على ما ذهب اليه الحكماء و
المحققون من المتكلمين بل بالاشتراك اللفظى على ما ذهب اليه ابو الحسن
الاشعرى لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات سواء
كان زوال اعتقاد الخصوصيات باعتقاد خصوصية اخرى او بغيره و
ذلك لانه اذا لم يكن مشتركا معنويا بل لفظا فلا يخ من ان يكون وجود كل
شىء عين حقيقته او يكون زايدا عليها لكن يكون مفهوم الوجود
لكل ماهية مغايرا لمفهوم وجود الاخرى والا لما كان يلزم زوال اعتقاد
الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات اما اذا كان الوجود عين الماهية
فظاهر فزوال اعتقاد كون الشى جوهرا باعتقاد كونه عرضا
واما اذا كان زايدا عليها مختصا بها فلانه اذا زال الاعتقاد بالمختص
يلزم زوال الاعتقاد بالمختص والا لم يكن مختصا به ولقايل ان
يقول على تقدير ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظى يحتمل
ان يكون الوجود عينا في الواجب وزايدا في الممكنات وبالعكس
فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات على هذا التقدير حتى يلزم ان
يكون الوجود مفهوما واحدا والقايلون به قايلون بالوجود

عين في الواجب وزايد في الممكنات فكيف يمكنهم الاستدلال على بطلان
ذلك ولبطل انحصار الشى في الموجود والمعدوم مرفوعة ان الواقع في جوابه
المعدوم اى في قولنا الشى اما ان يكون موجودا او معدوما وجودخ
ح اى على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا وذلك لانه ح
كقولنا الشى اما ان يكون سوادا او معدوما ان قلنا ان وجود السواد
عين كونه سوادا او كقولنا الشى اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص
او معدوما ان قلنا ان وجود السواد زايد على ماهيته مخالف لوجود
غيره ولما صح انقسامه الى الواجب والممكن لان ما لا يكون مشتركا بين
شيئين لا يصح تقسيمه اليهما ولهذا لا يصح ان يقال الانسان اما فرس
او حجر بل نقض لا يم ان ما لا يكون مشتركا بين شيئين معنويا لا ينقسم
اليهما لانقسام العين الى مفهوماته مع انه ليس مشتركا معنويا لان المنقسم
الى مفهوماته هو المسمى بالعين وهو مشترك معنوى والتوالى باطلة
اما الاول فلانا اذا اعتقدنا ان الممكن الموجود له سبب ممكن الوجود
جزمنا بوجود ذلك السبب ثم اذا اعتقدنا ان ذلك السبب واجب الوجود
زال اعتقادنا بكونه ممكن الوجود ولا يزول اعتقاد وجوده
اى وجود السبب فلقائل ان يقول ان اراد انه لا يزول اعتقاد
وجود السبب المتصف بالامكان على تقدير مذكور فممنوع وان اراد
انه لا يزول الاعتقاد بوجود السبب مطلقا فمسلم لكن هذا لا يفيده
لان الخصوصية هو السبب الخاص المتصف بالامكان لا مطلق السبب
فاعرف واما الاخيران فظاهر ان لصحة انحصار الشى في الموجود والمعدوم
وصحة انقسام الوجود الى الواجب والممكن والشرطية الاولى ممنوعة
لاحتمال ان يكون وجود كل ماهية ممكنة زايدة عليها اى على تقدير

ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويجوز قيام بعض افراده بنفسه
وهو الوجود الواجبى فلا يجب زوال اعتقاده بزوال اعتقاد
الخصوصية اما على الاول فلان الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب
ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر ~~[illegible]~~ واما على
الثانى فلانه لا خصوصية له حتى يزول الاعتقاد به عند زوال الا
عتقاد بتلك الخصوصية وتوجيهه ان يقال لا نم انه لو لم يكن الوجود
مشتركا معنويا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لان
الوجود المعتقد ان كان هو الوجود الواجبى يحتمل ان لا يكون
لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون الوجود الواجبى قائما بنفسه
لا خصوصية له فالاعتقاد به لا يزول بزوال اعتقاد شىء من الخصوصيات
لبرائه عنها وان كان هو الوجود الممكنى يحتمل ان لا يكون الوجود
مشتركا معنويا ويكون زايدا على ماهيات الممكنات فلا يزول الا
عتقاد به بزوال اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد باحد المتغايرين
لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر وفيه نظر لان الاعتقاد
باحد المتغايرين يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر اذا كان
مختصا بالاخر بحسب اعتقاده وفى الحواشى القطبية توجيه ان
يقال لا نم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لجواز
ان يكون بعض الموجودات قائما بذاته ونعتقد انه جوهر مثلا
ثم عند زوال الخصوصية وهى الجوهرية في المثال لا يلزم زوال اعتقاد
الوجود المفروض اذ ليس مختصا بالجوهر فيزول بزواله وفيه نظر
لانه انما يصلح سند المنع الشرطية لو كان مراد المستدل من الخصوصيات
مطلق الخصوصيات سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر او لا اما لو

كان المراد بالخصوصيات ما في نفس الامر فلا يصلح سندا للمنع وهو ظاهر
ونحو انه على تقدير الاول لا يصلح سندا ايضا لان المعتقد لما اعتقد الخصوصية
جوهرا فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده فيزول اعتقاده
وجود الجوهر بزوال اعتقاد الجوهر ولا يخفى ان الاول من النظرين
لا يرد على التوجيه الذى ذكرنا والذى يدل على ان المراد ما ذكرنا لا
ما ذكر في الحاشية انه لو قال لاحتمال قيام بعض افراده لم لا غناه
عن قوله ان يكون الى قوله ويجوز على تقدير كون المراد ما في الحواشى
فيكون ذكره لغوا فاعلم ذلك وكذا الثانية اى وكذا الشرطية الثانية
ممنوعة لان المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها وان
كان كل قولك الشى اما ان يكون موجودا او معدوما بمنزلة
قولك السواد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما
ان كان الشى اشارة الى ماهية معينة كالسواد مثلا او بمنزلة قولك
الشى اما ان يكون موجودا باحد الموجودات المخالفة في الماهية او
معدوما ان لم يكن اشارة الى ماهية معينة بل كان مطلقا و
الحصار مورد القسمة في القسمين في كلا المثالين واضح لاستحالة ان
لا يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يكون معدوما وهو ظاهر
واما ما ذكره لبطلان التالى الاول وفى بعض النسخ التالى الاولى
اى الشرطية الاولى فضعيف لجواز ان يكون الاشتراك لفظيا ولهذا
لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية وتوجيهه على
ما في الحواشى القطبية ان يقال لا نم انه لا يزول اعتقاد وجوده ان
عنيت به الوجود الذى كان لذلك السبب موجودا به سواء كان
عين ماهيته او زايدا عليه وسلم ان عنيت به ما يطلق عليه الوجود

بالاشتراك اللفظي لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم
زوال اعتقاد الوجود الذي كان ثابتا موجودا به لا المنفي عن اللازم
واللازم غير منفي ولو جعل المنفي هو اللازم منعنا الشرطية والسند
ظاهر وهذا الترديد الذي ذكرنا في نفي التالي يمكن ايراده على
الملازمة بان يفسر نفي التالي ويمنع الملازمة على احد التقديرين
ونفي التالي على الاخر بل الصواب ايراده عليها اقول وذلك لان
بقاء اي شيء نعني باعتقاد الوجود بزوال الاعتقاد الخصوصية ان
عني به اعتقاد الوجود بحسب المعنى فالملازمة حقه لكن نفي التالي ثم
فان الذي لا يزول بما ذكره في بيان نفي التالي هو اعتقاد الوجود بحسب
اللفظ وان عني به اعتقاد الوجود بحسب اللفظ فالملازمة ثم اذ على
تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا لا يجوز اطلاق لفظ الوجود
على ايه خصوصية كانت حادثة او زائلة لكن في كل منها معنى آخر
كالعين فاعلم ذلك فانه مع وضوحه دقيق وعلم منه اي مما ذكرنا
في ضعف بطلان تالي الشرطية الاولى ضعف بطلان تالي الشرطية
الثالثة وهو قوله لما صح انقسامه الى الواجب والممكن بان يجوز
ان يكون صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن لكونه مشتركا
بالاشتراك اللفظي والوجه ان يقال ان عنيت بعدم الانقسام في
قوله لو لم يكن مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب والممكن عدم
الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي ثم لان الوجود
انما ينقسم اليهما بحسب المعنى ان لو كان مشتركا معنويا بينهما وهو
النزاع الا فيه وان عنيت به عدم الانقسام بحسب اللفظ فالشرطية
ممنوعة لان عند القايل باطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك

يقول رحمه الله المص قال في المتن وهو مشترك والا لما ... وان لم يكن مشتركا لا لفظا ولا معنى لما صح انقسام الوجود الى الواجب والممكن
وانه لما بطل اي لكن انقسام الوجود الى الواجب والممكن صحيح وهو لبسقه عن نفي التالي فيقول الشارح ان اردت بالوجود في قولك لكن
انقسام الوجود الى الواجب والممكن صحيح الوجود الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى فبطلان التالي ثم لا نا لا نم ان ذلك الوجود منقسم الى
الواجب والممكن وان اردت بالوجود الذي ليس مشتركا معنى فقط فقولك لكن انقسام الوجود الى الوجود الذي ليس مشتركا معنى الى الواجب
والممكن صحيح مسلم لكن ليس ذلك هو نفي التالي لان التالي هو قولنا لما صح انقسام الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى

اللفظي يجوز تحقق انقسامه اليهما على معنى انه يصح ان يطلق عليهما لكن
في كل واحد منهما معنى آخر كالعين وفي حواشي القطبية توجيه ان قيل
لا نم صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ان اردت بالوجود الوجود
الذي ليس مشتركا لفظا ولا معنى وسلم ان اردت به الوجود الذي
ليس مشتركا معنى فقط ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان
اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى
فاللازم غير منفي والمنفي غير لازم وفيه نظر والاولى ان يقال ان اردت
بالوجود الذي يصح انقسامه الى الواجب والممكن ما يصدق عليه
الوجود فالملازمة ثم وان اردت غيره فنفي التالي ثم اقول
النظر هو ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا
معنويا ما يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى على ما يظهر بالتامل واما قوله
فالاولى فجاء مسلمه ما ذكرنا في توجيه كلام المص والاولى ان يقال
اي خارجي عبارة عن كون الشيء في الاعيان اذ الوجود الذهني
عبارة عن كون الشيء في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق
الكون وفي حواشي القطبية هذا التعريف بناء على كونه بديهيا
ذكره نظر ولا شك ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا
المعنى اي في كون الشيء في الاعيان وللقايل ان يقول سلمنا ان
الموجودات باسرها مشتركة في كون في الاعيان لكن لم قلتم
ان اطلاق الكون في الاعيان عليها بمعنى واحد لم لا يجوز ان
يكون اشتراكها فيه كاشتراك مفهومات العين فيها لا بد له
من دليل وهو اي الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا
على ما في حواشي القطبية وفيه نظر ليس نفس ماهية ممكنة خلافا

لانه لا نجزم بعد الجزم بالوجود الذي ليكون مشتركا لفظا
ولا معنى يصح انقسامه الى الواجب والممكن ...

لابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري اذ عندهما ان وجود كل شيء
هو عين حقيقته ولا داخلا فيها والا لكان تعقل كل ماهية هو عين
تعقل وجوده وذلك على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية
الممكنة او مستلزما لتعقله وذلك على تقدير ان يكون داخلا
فيها او لا استلزام تعقل الكل الجزء والتالي بط لانا نعقل المثلث
مع الشك في وجوده اي الخارجي والذهني لا يقال هذا لا يتاتي في
الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره
لانا لا نم ذلك فانه لا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به وللقايل
ان يقول ان اراد ان الوجود ليس نفس شيء من الماهيات الممكنة
ولا داخلا فيها فنقيضه ان الوجود نفس بعضها او جزء بعضها
ولا يلزم من ذلك ان يكون تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل
وجوده او مستلزما لتعقله بل اللازم ان تعقل بعضها هو عين
تعقل وجوده او مستلزما له ونقيضه ثم وان اراد انه ليس نفس
بعضها ولا داخلا فيها فالمطلوب على تقدير صحته لا يثبت ما ذهب
اليه الحكماء وهو ان الوجود زايد على الماهيات الممكنة وفي الحواشي
القطبية وفيه نظر لانه انما يتم لو قال انا نعقل مع عدم تعقل وجوده
والموهوم خلافه ولو ان يقع تحمل المثلث على المقصود دون الوجود
فهو غيره لكن هذا انما يدل على ان الوجود ليس نفس المثلث
ولا يدل على انه ليس جزءا منه لانه انما يدل عليه لو كان كل جزء
محمولا والواقع خلافه واقول فيه نظر لان حمل المثلث على المقصود
دون الوجود يدل على انه غيره في الواقع الذهن دون الخارج
والنزاع فيه ولما كان اي الوجود ليس نفس ماهية ممكنة ولا داخلا

لان الماهية لا بد من اجزائها يصدق عليها انها ماهية
ومع جزء من اجزائها او ما خوذا مع نفسها لا يصدق عليه
ومنشد ذلك كثير

فيها اي الماهيات ضمه اليها اي ضم الوجود الى الماهية ما ذا صار يصدق ما هو
صادق عليها وفي حواشي القطبية فيه نظر لان هذا انما يصح ان لو صدق
كل ما صدق على امر يصدق عليه اذا انضم مع نفسه او مع جزء وهو ثم
المستند ظاهر والتالي بط لان السواد يصدق عليه انه مقابل للوجود والعدم
والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك وفيه نظر لانه ان اراد
نفس السواد الذي ضم اليه الوجود لا يصدق عليه ذلك فممنوع فانه بعد
الوجود المضموم اليه والعدم اليه والاخر بعد ضم الوجود اليه الا
مكان التطبيق الى الوجود والعدم وفساده ظاهر وان اراد ان مجموع
من السواد والوجود المضموم اليه لا يصدق عليه ذلك فمسلم لكن لا نم ان
المنفي ثم ما هو اللازم على ما ذكره ان ذلك غير لازم والاولى ان يفسر
عن التالي ويمنع الشرطية على احد التقديرين ونفي التالي على الاخر وذلك
بان يقال اي شيء اردتم لعد الضم ان اردتم انه يجب ان يصدق على
نفس السواد عند ضم الوجود اليها ما يصدق عليها قبل ضمه اليها فممنوع
لكن لا نم ان اللازم منتف وان اردتم انه يجب ان يصدق على الماهية
المضموم اليها الوجود اي على مجموع ما يصدق على نفس تلك الماهية قبل
الضم فممنوع والسند ظاهر لانه اذا اردنا به الشيء الاول ولا نم منتف
لان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة للوجود والعدم
والماهية عند ضم الوجود اليها لا يصدق على نفسها انها مستعدة للوجود
والعدم لان استعدادها للوجود يقتضي ضم العدم اليها والتقدير
خلافه لانا لا نسلم ان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها
مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود يقتضي كونها
معدومة واستعدادها للعدم يقتضي كونها موجودة فلو كانت

فلوكانت مستعدة للوجود والعدم معا لكانت موجوده ومعدومة
معا ولانه لوكان داخلا فيها اعني الماهيات الممكنة بل في الموجودات
باسرها علي ما يدل عليه قوله بعد ذلك لتسلسل وكان امتياز
الواجب عن الممكن بفصل مقوم لكان اعم الذاتيات اذ لا ذاتي
اعم منه المشترك بناء علي ان الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات
فكان جنسا فيمتاز الانواع الداخلة فيه بعضها عن البعض بفصول
موجودة لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر العدمي متميزة
عن الانواع بفصول اخر لدخول الجنس فيها وطبيعة الفصول موجودة
لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم وهكذا الي غير النهاية فيلزم
تركب الماهية من امور غير متناهية وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه
ان اراد بالفصول الموجودة ما يمكن ان يكون الوجود داخلا فيها
فممنوع وان اراد بها ما يصدق عليها انها موجودة فمسلم لكن لا نم
احتياجها الي فصول اخر تميزها عن الانواع وانما كان يحتاج
اليها لو لزم من صدق الموجود عليها دخول الوجود فيها وهو ممنوع
لا نم هذا اذا كان المدعي انه ليس جزءا للجميع ممكنة اما لو كان المدعي
انه ليس جزءا للبعض فالتم هذا الدليل ان سلم ان الوجود مشترك
اقول وعلي تقدير ان يكون المدعي ان الوجود ليس جزءا للجميع
الماهيات الممكنة يحتمل ان يكون صدق نقيضه بان يكون الو
جود جزءا للماهية الممكنة فقط وعلي هذا لا يكون جنسا لان الجنس
يجب ان يكون ذاتيا للحقائق المختلفة وفي قوله لو كان المدعي انه
ليس جزءا للبعض فالتم هذا الدليل ان سلم ان الوجود مشترك
نظر لانه علي تقدير ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم ان يكون

جنسا وانما يلزم ان كان تمام المشترك بينها وهو ممنوع ويمكن الجواب عنه بان
الاشتراك بين الماهيات المختلفة اذا كان في ذاتي سواء كان جنسا
ام لا كان الامتياز ايضا بالذاتي فذلك المميز لها وجب ان يكون موجودا
فيكون الوجود داخلا فيه ويتسلسل ولكان امتياز الواجب عن الممكن
بفصل مقوم وفي الحواشي القطبية لان اشتراك الوجود بينهما وفيه نظر
لان المشترك بين الشيئين قد يكون ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر
فيكون الواجب مركبا والتركيب دليل فيها ذلك ثم لجواز ان يكون
امتياز الواجب لذاته عن سائر الموجودات الممكنة التي كان الوجود
داخلا فيها بامر عدمي عارض له وهو كون ذلك الوجود غير عارض
لشيء من الماهيات وفيه نظر لان الامر العدمي العارض له لا يكون
مميزا عن الممكن علم دخول الوجود في ماهيته او ما علم عروضه
الوجود لشيء من ماهيات الممكنات فهو امر عدمي مميز للممكنات عن
الواجب فهو غير عارض له والصواب وهو كون ذلك الوجود
غير داخل في ماهيته واليه فيها انما كان الواجب يحتاج الي الفصل المقوم
لو كان اشتراك الواجب والممكن في الوجود اشتراك نوعي في
جنس وهو ممنوع لكون الوجود مقولا بالتشكيك ولا شيء من الجنس
كذلك وفيه نظر لان الكلام في الوجود الخاص لا المطلق وهو غير
مقول بالتشكيك ثم اقول لو جعل مرجع الضمير في قوله ولانه لو
كان فيها الموجودات باسرها الا الماهيات الممكنة لم يتوجه عليه
ذلك ولم يحتج ذلك الي دفع بل دفع مجرد فالواجب حمله عليه
علي انا نقول علي تقدير كون الضمير راجعا الي الماهيات الممكنة يمكن

لو كان المراد ذلك لسقط اصل الدليل ضرورة انه حين لم يكن مشتركا ...

...

توجيه كلامه بما لا يكون فساده بتلك الظهور وهو ان يقال علي
تقدير ان يكون الوجود داخلا في الماهيات الممكنة لا يخلو اما ان
يكون اقتضاء طبيعته من حيث هي هي الدخول او لا فان كان
داخلا فيها فيكون اقتضاؤها الدخول ثابتا وحيث وجب دخوله
فيكون داخلا في الواجب وكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل
مقوم لان الاشتراك الذاتي يستدعي الامتياز الذاتي وهل ما يمكن
ان يتكلف حتي يكون موجها ظاهرا وهو ان الوجود الممكن
المطلق المقول بالتشكيك لعدم صحته بل الوجود الخاص الذي هو
معروض في الذهن نفس حقيقة واجب الوجود خلافا للمعتزلة
والجمهور من الاشاعرة والا لكان داخلا فيها او زائدا عليها
والاول يستدعي التركيب والثاني لو كان ممكنا لافتقاره الي غيره
ح وكل ممكن لا بد له من علة فعلته ان كانت تلك الماهية لزم تقدمها
عليه بالوجود لوجوب تقدم العلة علي المعلول بالوجود فيكون
الماهية موجودة مرتين مرة بالوجود السابق والاخري باللاحق
وهو مح وان كانت غيرها لزم افتقار واجب الوجود في وجوده
الي سبب منفصل وما كان كذلك اي مفتقرا في وجوده الي سبب منفصل
لا يكون واجبا لذاته وهو ظاهر ولئن منع وجوب تقدمها
عليه بالوجود لجواز ان يكون الماهية من حيث هي هي علة له من غير
اعتبار وجودها وعدمها كما في القابل وتوجيه ان يقال لا نم
ان علته ان كانت تلك الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود قوله لو
جوب تقدم العلة علي المعلول بالوجود قلنا لا نم والمستند ان

الماهيات الممكنة علة قابلية لوجودها مع انها ليست متقدمة عليه بالوجود
فعلم ان ذلك نقض تفصيلي لا قياس فهو كما زعم بعضهم فمعلول العلم
بما ذكر من المقدمة وهي تقدم العلة بحسبه اي الموجود بالوجو د
ضروري لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود فيفيد غيره الوجود
وفيه نظر لانا لا نم ذلك مطلق المفيد للوجود انه لا يكون وجوده
من ذاته بل من غيره يجب ان يكون مقدما بالوجود عليه اما المفيد التي
يكون وجودها من ذاتها فيكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان
لا يتقدم علي الوجود بالوجود لا يقال لما كانت تلك الماهية علة قابلية
لذلك الوجود فلم يكن علة فاعلية لامتناع كون الواحد بسيطا
قابلا وفاعلا لشيء واحد معا لان استحالة ذلك ثم كما سيجيء لعلية
خلاف القابل اي القابل للوجود فيكون فانه مستفيد للوجود و
المستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل
واذا كان العلم بما ذكره من المقدمة ضروريا فمنعها لا يستحق جواب
لا يقال علي سبيل المعارضة الوجود من حيث هو وجود يقتضي التجرد
اي عدم العروض والا لكان مقتضيا للتجرد اي لعدم العروض او غير
مقتض لشيء منهما والاول اي اقتضاؤه التجرد يقتضي ان يكون
وجود الممكنات مجردا اي غير عارض وعندكم وجود الممكنات
غير مجرد وهف والثاني اي عدم اقتضائه شيئا منهما افتقار الحكم
بعضهما افتقار واجب الوجود في تجرده اي في عدم عروض وجوده
الي سبب منفصل وفي الحواشي القطبية فيه نظر لجواز ان يكون
هو كونه وجود الواجب اقول ولا يعترض عليه بان يكون وجود

الواجب امر اضافي يتحقق في العقل فقط فلا يجوز ان يكون
علة للتجرد في الخارج لان المراد ان التجرد صفة من صفات وجوده
لغو في العقل والاتصاف الموصوف بصفة ربما يكون لكونه ذلك
الموصوف لا لامر مغاير وهو كلام حق واذا كان الوجود من
حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد يكون وجود الواجب غير مجرد
وهو المط ولان وجوده معقول لان الوجود بديهي التصور
وحقيقته غير معقولة وفاقا لو وجوده حقيقته لان ما هو معقول
غير ما هو غير معقول واذا كان وجوده مغايرا لحقيقته كان
زايدا عليها لامتناع دخوله في حقيقته ولان وجوده لو
كان عين حقيقته لما كان وجوده واجبا لان الوجوب امر
اضافي لا يمكن تعقله الا بين الامرين واذا كان كذلك استحال
ان يعرض لوجوده الوجوب على تقدير كونه عين حقيقته
اذ ليس ثمة هناك شيء سوى الوجود والتالي باطل لانا نجيب
عن الاول بان التجرد اي عدم العروض امر عدمي فلا يفتقر
الى سبب وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون الوجود من
حيث هو هو مقتضيا لشيء منهما قوله ذلك يقتضي افتقار
واجب الوجود في تجرده وجوده الى سبب منفصل قلنا لا نم وانما
يلزم ان لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك وفيه انه اي القضية
وفيه نظر لانه ممكن فلا بد له من سبب اقول لا نعترض عليه بانا
لا نم ان كل ممكن لا بد له من سبب بل الممكن الوجودي لا بد له
من سبب لان الممكن العدمي لا بد له ايضا من سبب وهو عدم

قال المص في شرح الملخص والا الوجه الثالث فلانه صدق الشرطية وانا اصدق لو لم يكن له وجه مغاير للوجه الذي
هو عين حقيقته وهو تم بل وجه اخر فيعني له الوجود الزايد بالقياس اليه ثم انه اشار الى الجواب المذكور في الكتاب ولتوضيح وتفصيل
هذا المقام بما ملخصه ان يقال الوجود قد يطلق على الاشتغال بالذات عن الغير وعروضه بهذا المعنى لذات الواجب لا يقتضي ما يتميز به
فلا يقدح في عينية الوجود وقد يطلق على اقتضاء الذات وجود الذات وعروضه بهذا المعنى والذي يقع الكلام في الواجب وجه
خاص هو حقيقته ووجه عام عارض للاول فلا وجه لنسبته او كيفية لنسبة بينهما لا في كل وجه خاص فانه يقتضي صدق المطلق فيكون
واجبا لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو استقر الاقتضاء وليس كذلك ضرورة احتياجه في نفسه لما عرفت فلا يتفرع عليه س

سبب وجوده فان عدم العلة علة لعدم المعلول ولان تجرد وجوده
واجب عند الخصم لا انه ممكن لان اتصافه لغو بهذا المفهوم واجب
لامانع من ان يكون الممكن في نفسه واجبا لحصول الغير وعن الثاني
بانا لا نم ان وجوده معقول بل المعقول الوجود من حيث هو وجود كلي
لا انه الوجود الخاص الذي هو عين حقيقته وتعقل اللازم لا يقتضي
الملزوم بالحقيقة وعن الثالث بانا لا نم عروض الوجوب له بل الوجوب
عين ماهيته كما سيجيء عليه وفيه نظر لانه فسر الوجوب باستحقاقه الشيء
الوجود فهو على ما فسره امر اضافي فكيف يتصور ان يكون عين
ماهيته واما الدليل الذي ذكره على ان الوجوب عين ماهيته فهو مدخول
كما سيجيء واعلم ان اللفظ الواحد قد يقع بمعنى واحد على اشياء مختلفة
بالتشكيك اي على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع لفظ
المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها
كوقوع لفظ الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم لكن الاول احق بكونه
واحدا واما بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود
جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغيره
كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه
الثلثة لكونه مبدأ الكل واما بعده من الموجودات والمعنى الواحد المقول
على اشياء مختلفة لا على السواء امتنع ان يكون عين ماهية تلك
الاشياء او جزء ماهيتها لان الماهية المشتركة بين الاشياء او اجزائها
لا تختلف بالنسبة اليها بل يكون هو امرا خارجا عنها عارضا لها

في يكون الوجود المقول عليهما بالتشكيك خارجا عنهما عارضا لهما
في الذهن لا في الخارج لامتناع ان يكون الواجب لذاته مساويا في
الحقيقة لوجود الممكنات لان الامور المختلفة بالحقيقة جاز اشتراكها
في لازم واحد خارجي والية اشار بقوله ويجب ان تعلم ان اطلاق لفظ
الوجود على حقيقة واجب الوجود بناء على ان وجوده هو عين
حقيقته اذ الوجود لا يطلق على الحقيقة من حيث هي حقيقة بل انما يطلق
فانما يطلق من حيث هي وجود وعلى سائر اي على وجود سائر
الموجودات الممكنة بالتشكيك فان بذلك ينحل الى الشبه المشهورة
منها الشبهة الاولى من الثلثة المذكورة انفا وذلك لانه ان عنى
بالوجود في قوله الوجود من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد
الوجود المقول بالتشكيك او وجودات الممكنة اخترنا انه
يقتضي اللاتجرد قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الواجب
ايضا كذلك قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوده
مساويا للوجود المقول بالتشكيك ولوجود الممكنات في
الحقيقة وذلك مم وان عنى به وجود الواجب لذاته اخترنا انه
يقتضي التجرد قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الممكنات
ايضا كذلك قلنا لا نم والمستند ما مر هكذا ذكره المعلم في شرح
الملخص لا يقال على تقدير ان يكون الوجود المقول بالتشكيك
مقتضيا للاتجرد يلزم لا تجرد وجود الواجب لان اللاتجرد
اذا كان من لوازم الوجود المطلق اللازم للوجود الخاص كان
لازما للوجود الخاص لانا نقول من الراس انه عنى بالوجود

فابلا وفا علا ولا يلزم من ذلك ان يكون
وجود الواجب لذاته كذلك صح

اقسام الوجود
الواجب والقديم
والحادث

المراد الوجود المقول بالتشكيك فلا نم انه يقتضي اللاتجرد قوله والا لكان
مقتضيا للتجرد او غير مقتض لشيء منهما قلنا اخترنا الثاني قوله يلزم افتقار
واجب الوجود في تجرده الى منفصل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان
الوجود المقول بالتشكيك هو الوجود المجرد وليس كذلك اذ المجرد هو
الوجود الخاص لا المطلق حتى لا مانع من اقتضاء الخاص لما لا يقتضيه العام
وان عنى به وجود الممكنات نختار انه يقتضي اللاتجرد وان عنى به وجود
الواجب نختار انه يقتضي التجرد ومنها الشبهة الثانية من الثلثة لان
قوله في الشبهة وجوده معقول ان عنى به وجود المطلق اي
الواقع بالتشكيك فمم ولا يلزم منه ان يكون حقيقته مغايرة لذلك
الوجود والحكماء القائلون به وان عنى به وجوده الخاص فمم فان
من اعتقد ان حقيقته غير معلومة فهي عنده هذا الوجود فكيف يسلم
انه معلوم واعلم ان العقلاء اختلفوا في الوجود الذهني فاثبته
الحكماء ونفاه المتكلمون ومنشأ النزاع اختلافهم في تفسير العلم
فانه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن
لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن
نسبة بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم
الموجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه واحتج المؤلف على ما
ذهب اليه الحكماء بقوله واعلم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج و
نحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك
الشيء واذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان ثبت القول با

بالوجود الذهني وفيه نظر لان اللازم من قولكم ثبوت الصفة
للشي فرع ثبوت ذلك الشي كون تلك الامور ثابتة ولا يلزم
من الثبوت الوجود حتى يلزم من عدم وجودها في الاعيان وجودها
في الاذهان ولانه يصدق على المعدوم المطلق انه مقابل
الوجود مع انه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج ولان ثبوت
الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية لا يستدعي ان يكون الماهية
موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود
لا الى نهاية لانا نجيب عن الاول بان الثبوت هو الوجود ومن
قال بان الثابت قد لا يكون موجودا فهي بطلان قوله على انا
نصرح بالوجود ونقول وجود الصفة للشي فرع وجوده لكن
واذ ليست في الاعيان فهي موجودة في الاذهان وعن الثاني
بانا لا نسلم ان الحكم بالمقابلة حكم بامر ثبوتي لان معناه عدم الاجتماع
وان سلمناه فلا نسلم انه لا وجود له في الذهن بل له وجود فيه كما سبق
المصنف وعن الثالث بان المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الموجودة
التي هي غير الوجود يجب ان يكون موجودا هكذا ذكره الامام و
الاولى ان يقال المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الموجودة يجب
ان يكون موجودا سواء كان مع تلك الصفة او قبلها وعلى
هذا فلا اشكال في ان الماهية المحكوم عليها بالوجود انها موجودة
لان قوله واذ ليست في الاعيان يناقض قوله فهي في الاذهان
لان كل ما هو موجود في الاذهان عنده موجود في الاعيان
ويمكن الاعتذار عن ذلك ولما ذكره افضل الشارحين من ان

ان الاحكام الثبوتية التي يستدل بها على ثبوتها ان اراد بها الثبوت
الخارجي فهو باطل لان المحكوم عليه بالوجود الخارجي يجب ان
يكون موجودا في الخارج فيبطل الاستدلال على الوجود الذهني
وان اراد بها الثبوت الذهني كان استدلالا بالشي على نفسه و
ان عطف على قوله انا نتصور اي واعلم ان الحقايق الكلية لا وجود
لها الا في الاذهان اذ لها وجود بالضرورة وليس في الا
عيان اذ كل موجود في الاعيان متشخص ولا شي من المتشخص بكلي
فلا شي من الموجود في الاعيان بكلي فلا شي من الكلي بموجود في
الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقايق الكلية لا وجود لها
الا في الاعيان اذ لها وجود وليس في الاذهان فهو صورة
تشخصية في نفس متشخصة ولا شي مما هو صورة تشخصية في نفس متشخصة
بكلي لانا لا نسلم انه لا شي مما هو صورة تشخصية في نفس شخصية بكلي لانا
نعني بكون الشي كليا مطابقته لما في كل واحد واحد من اشخاصه و
الصورة الذهنية كذلك بخلاف الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا
لشي من الاشياء اصلا هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون
مطابقا لبعض والحق ان كلية الطبيعة باعتبار انها ذات مثال ليست
متاصلة في الوجود لتكون ثابتة بنفسها اصلا بل هي مثال ادراك
ادراكي لما ادرك او سيدرك من حيث انها مثال ادراكي لامر خارجي
او لما هو الموجود نفسه ويصح مطابقتها الكثيرة لشي كلية باعتبار
الكثيرين فقط ولا تكونها مع ذلك عين تخصصها لها تخصص
بامور لحصولها في الذهن وعدم الاشارة وكونها لا تقبل

الانقسام ولا وضع لها وغير ذلك بخلاف الامر الخارجي فان ذاته ليست مثالا
لشي اخر وهو ظاهر لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان في
الذهن لزم اجتماع الضدين ولكان الذهن حارا وباردا معا عند
حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار الا ما حصلت فيه الحرارة وكذلك البارد لانا
نقول لا نسلم تحقق التضاد بين الامور الكلية لعدم تعاقبهما على موضوع
واحد ولا نسلم ان الحرارة والبرودة الكليتين لو حصلتا في الذهن
يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا معا وانما يلزم ذلك ان لو
كان الحاصل فيه هي بعينها وليس كذلك بل الحاصل صورتهما وشبحهما
ولا نسلم ان صورتهما يقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما واليه
اشار بقوله ولا نسلم اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة قال
الامام بجماعي هذا المنع ان صورة الحرارة وشبحها ان كانت
هي الحرارة بعينها فالاشكال باق والا بطل القول بحصول الحرارة
في الذهن والمفروض ذلك وهو ضعيف لانا لا نسلم ان المفروض
ذلك بل المفروض ان صورة الحرارة حاصلة فيه لا ان صورة
الحرارة ان كانت هي بعينها عاد الاشكال وان كانت غيرها لم يكن
ادراكها ادراكا لها لان ادراك الحرارة اذا كان عبارة عن
حصول صورتها في الذهن فنفس حصولها يكون الحرارة مدركة
سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة لكن لا نسلم ان
الذهن قابل لهما اذ لا بد مع العلة القابلية في حصول الاثر كما
لا بد فيه من العلة الفاعلية واليه اشار بقوله وقبول الذهن لهما
اي ولا نسلم قبول الذهن لهما ولقائل ان يقول لا نسلم انا نتصور

امورا لا وجود لها في الخارج بل كل ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة
بنفسها قال المصنف في شرحه للملخص فان افلاطون ذهب الى انه لا بد في
كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي ابدي فكل شي من الموجودات الغائبة عنا
وكيف لا وهو الذي ذهب اليه الحكماء فانهم اتفقوا على ان جميع الامور
مرتسمة في العقل الفعال ثم قال ان هذا المنع مكابرة فانا نعلم
بالضرورة انا نتصور امورا ممتنعة الوجود في الخارج فكيف يمكن منعه
والمثل التي نقلت عن افلاطون وجودها غير معلوم فان ارسطو
ذكر ادلة كثيرة لابطالها وعلى تقدير صحة وجودها فهي انما تكون في
طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت
او ممكنة فان العاقل كيف يقول ان شخص الطبيعة التي امتنع وجودها
4 في الخارج ازلي ابدي هذا ما قال المصنف وغيره في هذا الموضوع وينبغي ان
يعلم ان افلاطون الموبد لم يذهب الى ان كل ما يتصور فله صورة
موجودة قائمة بنفسها بل الى ان الصورة المرئية في المرآت وغيرها
من الاجسام الصيقلة والصور المتخيلة وامثالها صور موجودة
قائمة بنفسها اذ لو كانت الصورة في المرآت لما اختلف رؤيتنا
بها باختلاف مواضع النظر اليها فان الهيئة الثابتة في الاجسام
كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها
لكن يختلف على ما تشهد به التجربة فليست في المرآت ولا في الهواء لانه
شفاف لا ينطبع فيه شي مع انا قد نرى عند نظرنا في المرآت ما هو
اعظم من الهواء كالسماء وليست هي صورتك بعينها على انا قد
4 نرى عند نظرنا ان ينعكس الشعاع من المرآت الى وجهك د

في عالم متوسط ثم
وقد يكون لطيفة الصور المعلقة
لا في مكان ومحل ثم

والى كل ما نرى في خلاف جهة المرآت فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة وبعضها مجوّ في هذا الكتاب بل هي صورة جسمانية موجودة في العالم متوسطة بين عالمي العقل والحس يسمى بالعالم المثالي و هي غير منطبعة معلقة لا في مكان و محل ومظاهرها كصور المرآت مظاهرها المرآت وصور الخيال مظاهرها التخييل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى الجسمانية لامتناع انطباع الكبير في الصغير و اما المرئيات الكلية العقلية سيما اذا كانت من الطبائع المشتركة فلم يذهب الى ان لها صورا قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس او المثال او العقل والتخييل وتلك الصورة المعلقة ليست مثل افلاطون فانها كما زعم مثل ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية كانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتنيا بتدبيره وحافظ اياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وقيامها في انفسنا والا لكان لنا شعور بها بجميع هذه الافعال من الارباب البدايات ونبيا ما بان لكل شيء ملكا حتى قال ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فلهذا استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة فانما مثال للاخر

فكان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس فكذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا سمي ارباب الاصنام بالمثل وانما طولنا في ذلك ليعلم ان ما نقل من افلاطون وغيره من الحكماء الكبار اولى الايدي والابصار ليس مطابقا لما ذهبوا اليه وما رد عليهم و ان كان متوجها على ظاهره ولكنه لم يتوجه على مقاصدهم فان كلماتهم مرموزة ولا رد على الرموز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه رسو في مناقضة ارسطو لافلاطون والموجود في الذهن موجود موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية وكلما يكون موجودا في الموجود في الخارج يكون موجودا في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود في الذهن دون الخارج في صورة ما بل كل موجود في الحقيقة وجود خارجي الا ان الماهيات كالانسان والشجر والجماد تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد في النفس والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني وان كان كل منهما وجودا عينيا قيل لو صح هذا لزم ان يكون المستحيلات موجودة في الخارج ضرورة وجودها في الذهن عند تصورها قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها لا بقي الاعراض غير قائمة بنفسها لقيامها بمحالها فيلزم ان لا تكون من القسم الاول اصلا لان المراد بقيامها بنفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها

في عالم ما في البين
المثال والمعلق
الفراغ والخلاء

والموجود خير والعدم شر وهذه مقدمة مشهورة وما يجوز هذا نجد بل قضوا فيها بالمثال وقالوا القتل ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قطاعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات هذا ظاهر فحوى الشرح الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات انه قد اشتهر بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم ثم اعترض عليه بانه قال ان كان مرادهم تفسير لفظ الخير بالوجود والشر بالعدم فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكروه وان كان مرادهم الحكم على الخير بانه وجود وعلى الشر بانه عدم فذلك انما يتاتى لهم بعد تصور ماهية الوجود والشر وان سلمنا تصورهما فهذا تعويل على مجرد المثال والمثال لا يصح القضية الكلية والجواب عنه انهم ارادوا حمل العدم على الشر فلا يتاتى لهم ذلك الا بعد تصوره قلنا هب لكن بوجه ما و هو متصور بوجه ما غير انهم انما نظروا في وجوه استعمال الجمهور لفظ الشر والخصوص ما يدخل في هذا المعنى الثلاث عما يتعلق بالعرض لتحقيق ماهيته ممتازة عن غيرها فتتبع مدلولات هذا اللفظ واستقراء وجوه استعمالاتهم ولهم على ان الشر اما هو عدم الوجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غيرها ثم عنه ولا يخفى ان البحث عن ماهية الشيء على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء

والمعدوم

والمعدوم الممكن الوجود ليس بشيء وهذا محل الخلاف اذ لا خلاف في ان المعدوم الممتنع وهو المراد من المنفي ليس بشيء اي لا يكون الماهيات اي الممكنة متقررة في الخارج عارية عن صفة الوجود والا لكان لها كون في الخارج فلا كون لها في الخارج لا كون في الخارج واندرج وفيه نظر لان ذلك انما يلزم لو كان التقرر في الخارج عين الكون اي الوجود فيه او مستلزما له وهو ممنوع فان التقرر في الخارج عندهم اعم من الكون فيه اذ كل موجود عندهم متقرر في الخارج دون عكسه لان المعدوم متقرر في الخارج وليست بموجودة فيه واحتج الامام عليه اي على ان المعدوم ليس بشيء بان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه مطلقا او اعم مطلقا لامتناع المباينة والعموم من وجه بينهما لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم والثالث اي كونه اعم من المنفي مطلقا باطل لانه ح اي على تقدير كونه اعم مطلقا يجب ان لا يكون نفيا محضا اي يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفي لا ان لا يصدق عليه المنفي والا لكان اللازم بطلان العموم لوجوب كون المحمول اعم او مساويا والاعم لفرق بين الخاص والعام على ما قال والامام يوجب العام والخاص فرق لكون كل منهما نفيا محضا وهو تحج واذا ذلك والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون المفهوم منه اذا المغاير للنفي المحض والعدم الصرف هو الثبوت فهو اذن ثابت وهو اي المعدوم صادق على المنفي فنقول كل منفي معدوم وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت واندرج وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كونه نفيا محضا ثبوته لجواز صدقه على المنفي عليه ولعدم انحصار الماهيات في النفي المحض والثبوت نعم لا يخلو ما هيته عن احدهما لا

قوله والتلخيص ان يقال اذا فرض ان المعدوم اعم من المنفي فالترديد بين النفي المحض والثبوت
لا يعقل وهذا لا اطلق بمعنيين احدهما انه مفهوم مع ح لا يكون معنى المعدوم من المنفي ولا
لكان العام عين الخاص فهو غير الروايتين بل النفي المحض هو الثبوت فمعنى المعدوم هو الثابت فيختلط القياس
... والجواب بجميع ما ذكر من عدم انحصار المفهومات فيهما وثانيهما انه يقال المفهوم ح لا
يبقى فرق بينهما وما لا يصدق على الممتنع يصدق على الثابت لوجه ما مفهوم المعدوم
... وما يصدق على الثابت فهو ثابت ولسوق الكلام تقرير آخر والجواب عنه انه

ان كل مفهومين احدهما افضى احد الامرين الاولين واما كان بنظم
قياس هكذا كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت اما الاول فلوجوب
صدق العام على جميع افراد الخاص وصدق احد المتساويين على جميع
افراد المساوي الآخر واما الثاني فبالاتفاق فلا شيء من المعدوم بثابت
وهو المط وفيه نظر لانا لا نم انحصار النفي بالمعدوم المعدوم الممكن بل بينهما
مباينة لكون المنفي هو المعدوم الممتنع والنفي بالمعدوم المعدوم
المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم ويكون نفيا محضا قوله لو كان
نفيا محضا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه
بانه ممتنع وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم
الممكن الوجود هذا غير متوجه لانه لو كان المفهوم من المعدوم النفي
المحض لم يبق فرق بينه وبين المنفي بالضرورة واكثر محمل قوله على انه لو
صدق عليه النفي المحض لم يبق فرق ولذلك منع قوله سلمناه اي
سلمنا عدم امتياز الخاص عن العام على تقدير ان يكون المعدوم نفيا
محضا لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم ثابت لان قولنا
المعدوم ثابت مهملة لا كل معدوم ثابت لانتقاضه بالمنفي الذي
هو معدوم وهو اي قولنا بعض المعدوم ثابت لا يصلح ان
يكون كبرى الشكل الاول اذ كبراه يلزم ان يكون كلية قال الامام
في المباحث تقرير الاستدلال الذي ذكرناه برهان في الوضع
البديهي الاولي الفساد فانا قد بينا ان الوجود نفس الحصول في
الاعيان ومن جعل هذا الحصول جامعا للاحصول فقد خرج
عن درجة العقل واحتجوا اي الذاهبين الى ان المعدوم شيء
بالتفسير المذكور بان المعدوم معلوم لانا نحكم عليه والحكم على

لم ار وجميع العوارض مطلق سواء كانت شخصية او داخلة في الهوية الشخصية مقومة لها بحيث اذا زال شيء منها لم يبق تلك الهوية او غير شخصية
من العوارض التي تتغير وتزول والهوية الشخصية باقية بذاتها ... ذكر من الملازمة ... اذ لا يكفي ان كونه ... في ذلك الوقت لا يمكن
للاعادة وذلك الوقت شيء من جملة العوارض المعادة معه ولا شك ان كونه في ذلك الوقت فيلزم اعادة ... الوقت للاعادة في
الوقت الثاني فيجمع زمان مع زمان وهو ممتنع ... ان الزمان غير قار الذات يمتنع اجتماع ... اجزائه فيتم الاستدلال

الشيء يستدعي كونه متصورا او معلوما ضرورة وكل معلوم ثابت
وقد احتجوا عليه بان كل معلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره ثابت
اما الاول فلان ما لا تميز له في نفسه استحال تعلق العلم به اذ ليس تعلقه به
اولى من تعلقه بغيره واما الثاني فلان امتياز الشيء عن غيره صفة
من صفات ذلك الشيء وثبوت الصفة للشيء فرع على ثبوته في ذلك الشيء
فالمعدوم ثابت وليس ذلك الثبوت الوجود فيلزم استقرار الماهية
في الخارج مع عدم صفة الوجود اذ لفظ الثبوت لا يطلق الا على هذا
المعنى والكبرى ظاهرة الفساد لان الامور الممتنعة معلومة و
ليست ثابتة في الخارج ضرورة ووفاقا قال الامام منشأ هذا الكلام
هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن وينبغي ان تعلم بان القائلين
بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين
الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة و
لا يقولون الممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات
التي لا تكون موجودة شيء ثابت وللصفات التي لا تعقل الا مع
الذوات هي حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما
هذا واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة
لامتناع تخلل العدم بين شيء واحد خلافا للمتكلمين فانهم جوزوا الا
الكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة واحتج المص على مذهب
الحكماء بقوله والمعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه في وقته
والا لاعيد مع اختصاصه في وقت الذي كان موجودا فيه لكونه

في اعادة المعدوم

من عوارضه فيلزم اعادة الوقت في وقت آخر فللزمان زمان آخر
وانه مح وحكى الامام عن القائلين بهذا القول وجوها احدها انه
لو صح اعادته لصح اتصافه بامكان العود بان يقال امكان العود
حاصل له وانه مح لان الامكان صفة وجودية فاستحال اتصاف
العدم بل المعدوم به لان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان
يكون موجودا وللقائل ان يقول ان عنيت بالمعدوم في قولك
فاستحال اتصاف المعدوم به المعدوم مطلقا اي في الخارج والذهن
فهو مسلم لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق هويته المعينة اصلا لا في
الخارج ولا في الذهن وان عنيت به المعدوم في الخارج فهو ممنوع فان
المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لا انه يجب
ان يكون موجودا في الخارج فانه يبقى هويته في الذهن وان لم يبق
في الخارج فيصح عليه الحكم بامكان العود في الخارج والثاني لو
امكن عوده لامكن عود كل معدوم ولو امكن عود كل معدوم
لامكن عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء ولو امكن عود الوقت
الذي وجد ابتداء لامكن ان يعاد مع ذلك الوقت على ما قال
فيمكن ان يعاد مع ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث هو
معاد فاذن لو امكن اعادة المعدوم لكان هو مبتدأ من حيث
انه معاد والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر لان ذلك انما
يلزم لو اعيد في ذلك الوقت لا معه في وقت آخر فالصواب
ان يقول فيمكن ان يعاد في ذلك الوقت الثالث لو امكن
عوده لامكن مع مثله لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وفيما

لا يجوز وانه مح لاستلزامه عدم الامتياز بين الاثنين والعقل الصريح حاكم
ببطلانه وللقائل ان يقول انما يلزم من مجموع فرض وقوع اعادته مع
حصول مثله ذلك يلزم من عدم الشيء المجموع المرتفع لجزء معين منه كالاعادة هيهنا
الاعادة هيهنا لا يقال لو امكن اعادة المعدوم لما كان يلزم من وقوعه في شيء
من الازمنة والتقادير محال لان شان الممكن انه لا يلزم من فرض وقوعه
ع واللازم باطل لان وقوعه في بعض الازمنة وهو الزمان الذي حصل
فيه وجود مثله مح لانا لا نم الشرطية قوله لان من شان الممكن ذلك قلنا
مطلقا ام فان الممكن انما لا يلزم من فرض وقوعه مح اذا لم يكن ذلك
الفرض مع وجود ما يأباه ولا مع ما يستلزم وجود ما يأباه اما
اذا كان معه فلا وفي حواشي القطبية هذه الوجوه يشعر بان المدعى
ان المعدوم لا يعاد لا المعدوم مع جميع عوارضه وفيها اي وفي الوجوه
الثلثة نظر لانا لا نم ان الامكان صفة وجودية وما قيل في بيانه ...
كما سيجيء وانه اي ولا نم انه لو امكن عوده لامكن عود الوقت
الذي وجد فيه ابتداء وانما يلزم ذلك ان لو امكن اعادة كل
معدوم وهو مم اذ لا يلزم من امكان اعادة معدوم امكان اعادة
كل معدوم ولا يتمسك بعضهم القائل بالفصل لظهور ضعفه ولو
جعل المدعى فيه امتناع اعادة المعدوم بعينه سقط هذا المنع دون
ان البرهان الذي وجد فيه ابتداء من حيث هو سلمناه لكن لا
نم انه لو امكن اعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان
يعاد مع ذلك الوقت فانه لا يلزم من امكان عود كل واحد منهما
وحده امكان عودهما معا والسر اشار بقوله ولا نم انه لو

امكن عود كل منهما وحده لا امكن عودهما معا سلمناه لكن لما
لا يلزم ان يكون مبتدأ من حيث هو معاد وانما لا يلزم ذلك
لم يكن ذلك الوقت معادا واما اذا كان ذلك الوقت معادا فلا
لان المبتدأ ما يوجد في زمان لا يكون ذلك معادا واما على ما
ذكرنا من الصواب فبين وانما يلزم ذلك ان لو كان معادا في
ذلك الوقت واما الثالث فلانه صدق الشرطية المذكورة وانما
لو امكن وجود مثله وهو ممنوع وتقريره على الوجه المفصل ان يق
ان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي
لانه لا يلزم من عدم الامتياز في الذات عدم الامتياز في العوارض
واللواحق وان اراد به ما يشاركه في الماهية واللوازم والعوارض
فلا نسلم انه اراد بقوله لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله
انه لو امكن عوده لامكن عود مثله او انه لو امكن عوده لا
مكن عوده مع ايجاد مثله والشرطية على التقديرين ممنوعة اما على
الاول فلانها انما تكون حقة ان لو كان عدم مثله مسبوقا بوجوده
وهو ممنوع واما الثاني فلانها انما يكون حقة ان لو امكن وجود
مثله وهو ممنوع لما ذكرنا من عدم الامتياز مع التعدد واحتجوا
اي الذاهبون الى امكان العود بانه لو امتنع فذلك الا
متناع ان كان لما هو هو اي لذاته وجب ان لا يوجد اصلا
وان كان اي ذلك الامتناع لغيره كان هو بحسب ذاته ممكن
العود وهو المط وجوابه ان المفروض امتناع وجوده
الثاني ولا يلزم من كون هذا الامتناع اي امتناع وجوده

قال صاحب المواقف الوجه الرابع من وجوه ... الكثيف ... الاعادة ... لان ...
وهو الزمان فاذن يتلازم الوجود ... المبتدأ والمعاد ... الاشياء المتوافقة في الماهية
يجب ... الامور ... الوجود الواحد ... زمان كون الاشياء ... زمان
كونه للاعادة ... الوجود في زمان ... الوجود المطلق ... الزمان للاول ...
من امتناع الوجود الثاني امتناع ... او امتناع ذلك ... الامتناع ... الوجود
... الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ... الوجود في اخر ... والمطلق المقيد

لما هو هو ان لا يوجد اصلا بل اللازم منه ان لا يوجد الوجود الثاني
لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر هذا البرهان على وجه اخر وهو انه لو
كان المعدوم قابلا للوجود لكان قابلا للعود والمقدم حق والتالي
مثله اما الملازمة فلانه اذا العود هو الوجود واما حقية المقدم فلانه لو
لم يكن كذلك لم يوجد اصلا وضعفه ظاهر لان العود اخص من الوجود
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص قال الامام ناقلا عن الشيخ انه
قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم بعينه ممتنع والى هذا اشار بقوله ودعوى
جمع المنكرين اي لاعادة المعدوم بعينه الى علوم الضرورية اي بالوا
اليه حتى لا يحتاجون الى البرهان وذلك حق لان كل من رجع الى
فطرته السليمة علم بالضرورة ان تخلل العدم بين شيء واحد بعينه د
اختلف العقلاء في ان المعدوم هل يتميز بعض افراده عن البعض
الاخر ام لا فذهب بعضهم الى الاول الملتزمون للتعدد وبعضهم الى
الثاني والمص اختار المذهب الاول على ما قال فالمعدوم فيه تعدد
وامتياز والا لما تميز عدم العلة عن عدم المعلول ولا عدم الشرط
عن عدم المشروط ولا عدم العلة والشرط عن عدم غيرهما ولا عدم
الضد عن المحل عن عدم غيره والتوالي باطلة لان عدم العلة والشرط
يوجب عدم المعلول ولا ينعكس اي عدم المعلول لا يوجب عدم العلة وان
كان مستلزما له لانه لو كان علة له لتقدم عليه وليس كذلك لان
المعاد اذا ارتفع كانت العلة مرتفعة قبل وان كان في زمان
معا وعدم المشروط لا يوجب عدم الشرط لجواز ان يكون الشرط

المعدوم هل يعود وامتياز ام لا

قوله انا هو في الذهن ... في شرح ... والانصاف ... المراد بالتعدد والامتياز ... ما ذكره
لا يثبت ... الذهن ولا شك انه صحيح ... عدم العلة في الخارج علة وموجب لعدم المعلول في الخارج فلا
فلا بد من امتياز هما في الخارج لانا نقول لم يحدث في الخارج ... عدم ... العدم ... الحكم
بالعلية اذا كان ... عدم ... في الخارج ... ذكرناه والمعنى الذهني
نعدم المعلول في الخارج علته في الذهن لعدم العلة في الخارج فلا فرق بين ... في العلية ... ان العدمين اذا حصلا
في الذهن ... احدهما ... عدمان ... احدهما بالعلية ... والاخر ... الانعدام دون

اعم من المشروط فعدم الخاص لا يوجب عدم العام وعدم غيرهما اي غير العلة
والشرط لا يوجب ذلك اي لا يوجب عدم المعلول والمشروط وعدم الضد
عن المحل يصح حصول الضد الاخر فيه اي في ذلك المحل فان عدم السواد مثلا
عن المحل يصح ويجوز حصول البياض فيه وعدم غيره اي الضد لا يصح
ذلك وفيه نظر لان هذه التعددات والتميزات انما هي في الذهن
لا في الخارج قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن
الخامس من منطق الشفا العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف
الى الملكات اي بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه هو العدم المضاف
الى الملكات وفيه نظر لان هذا القول اخبار عن العدم المطلق
فان الاخبار عن العدم المطلق بعدم الاخبار عنه اخبار عنه و
قد قلتم انه لا يخبر عنه وهذا خلف وفي الحواشي القطبية ان مراد الشيخ
من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات دون السوالب
وهذا اشارة الى الجواب عن هذا الاشكال وتقريره ان يق
لا نم لزوم ما ذكرتم من الخلف وانما يلزم ذلك ان لو كانت هذه
القضية موجبة معدولة ليكون معناها الحكم على العدم المطلق
بعدم الاخبار عنه وليس كذلك بل هي حكم بسلب الاخبار والحكم
بسلب الاخبار لا يستلزم الحكم بعدم الاخبار عنه فالسالبة اعم من
الموجبة ومراد الشيخ انه لا يصير محكوما عليه في الموجبات دون
السوالب وهذا ما ذكره المص في بعض تصانيفه فان الشيء
ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره فالعدم المضاف لا يمكن ان
يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق اذا العدم المضاف هو العدم

تعلم المطلق

المطلق الذي اضيف الى الملكة وهذا ابطال لقوله العدم المطلق لا يعلم
بل العدم الذي هو المضاف الى الملكات كما ان الاول ابطال لقوله
العدم لا يخبر عنه بل العدم الذي يخبر عنه هو المضاف الى الملكات
وتقريره ان يق لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق
معلوما لكن المقدم حق عندكم فالتالي مثله اما الشرطية فلان العدم
المطلق لو لم يكن معلوما لم يكن العدم المضاف معلوما لان الشيء
ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره وهذه الشرطية تنعكس بعكس النقيض
الى الشرطية المطلوبة التي هي قولنا لو كان العدم المضاف معلوما لكان
العدم المطلق معلوما والوجه الاخر ان المعدوم المطلق
جزء من العدم المضاف والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم باجزائه
فلا يصح قولكم العدم المطلق لا يعلم والعدم المضاف يعلم والجواب
عن الاول ان العدم المطلق يوخذ على وجهين احدهما مدلول
هذا اللفظ وحده والثاني مدلوله مع الاضافة فيكون عدما مط
وبالوجه الثاني لا يكون عدما مطلقا لكونه موجودا في الذهن معلوما
باعتبار اضافته واذا كان كذلك فالاخبار عن العدم المطلق الماخوذ
بالوجه الثاني بانه لا يخبر عنه اذا كان ماخوذا بالوجه الاول لا يكون
مشتملا على خلف ومنافات وعن الثاني ان قولنا العدم المطلق
لا يعلم قضية وصفية انما صدق على العدم المطلق لا يعلم ما دام عدما
مطلقا لان ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية لجواز
ذلك عند وجوده في الذهن فان اراد بمعلومية المطلق على تقدير
معلومية المضاف معلوميته على التقدير حال كونه عدما مطلقا

ثم هكلام الشيخ لنزاع بصدق عليه المعدوم المطلق فانه ما دام كذلك لا يحكم معلوما ولا مخبرا عنه ومنها حق فانه ما لم يحصل في الذهن لا يكون معلوما ولا
ولا محكوما عليه وح لا يكون معدوما مطلقا بحيثه انه لا ثبوت له اصلا ضرورة انه ثابت في الذهن نعم يصدق عليه انه معدوم في الخارج فيكون معدوما
مضافا الى الخارج والمستمر لحليل المجهول المطلق لا اجيب بهناك بحار ما هناك اشار اليه الشارح بقوله والجواب عن الاول الخ ولا ريب عليك ان
ظاهر العبارة ان هذا المعنى فان المضاف في المثلثات هو العدم لا المعدوم فلك المطلق المذكور في مقابله ثم الكلام ان كان في
مفهوم العدم المطلق والمضاف فان اريد ان مفهوم العدم المطلق لا يعلم اصلا الا بكنهه ولا بوجه ما فهو باطل لان حكم بعد العلم والاحساس
سبب الضرورة بوجه ما ولكنه لتصور مفهوم العدم المضاف مستغنيا للضرورة ولو بوجه ما ضرورة انه لفهم اللفظ اختيار اضافته الى الملكة لا تكون مضافا

فالشرطية ممنوعة لان العدم المطلق ما دام على اطلاقه لا يكون مضافا
الى ملكته فلم يكن العدم المطلق ما دام كذلك جزوا من المضاف ليلزم
العلم به عند العلم بالمضاف وان اراد معلوميته على التقدير معلوميته
على التقدير في غير تلك الحال بل حال وجوده في الذهن فالشرطية
مسلمة لكن لا يلزم منه ذلك خلف ولا محال على ما لا يخفى ولما اختفل
المصنف بحجر ما اورده على كلام الشيخ قال بل الصحيح ان لكل واحد من
العدم المطلق الذي هو اللاكون في الخارج والعدم الذهني
الذهني الذي هو اللاكون في الذهن صورة في الذهن اذ يمكن
تصور كل واحد منها والحكم عليها بالصفات الذهنية والوجودية
فيكون لكل واحد منها صورة في الذهن اذا التصور انما يكون
لحصول صورة فان قيل لو كان لكل واحد من العدم المطلق الذي
هو اللاكون المطلق اي في الذهن والخارج والعدم الذهني
الذي هو اللاكون في الذهن صورة في الذهن يلزم ان
يكون احد النقيضين عين الآخر اذ التصور في الذهن هو الكون
فيه وهو ح قلنا بل اللازم ان يكون احد النقيضين عارضا
للآخر واستحالته ممنوعة واليه اشار بقوله فيعرض لمفهوم اللاكون
في الذهن سواء كان لاكونا في الخارج ايضا او لم يكن ان له كونا
في الذهن لانه نفس الكون في الذهن لامتناع ان يكون
احد النقيضين عين الآخر واذا كان كذلك فقد يعلم كل واحد من
العدمات ويخبر عنه وفيه نظر لان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم
المعدوم المطلق لا في مفهوم هذا العنوان ولا واسطة بين كون

الشيء موجودا وبين كونه معدوما وبعضهم اثبت بينهما الواسطة وسماها
الحال وعرفها بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم
قوله صفة يخرج عنها ما ليس بصفة كالذوات وقوله لموجود يخرج
صفات المعدوم وقوله لا توصف بالوجود يخرج صفات الثبوتية
وقوله ولا بالعدم يخرج صفات السلبية وفساده ظاهر لان العلم بما
ذكرنا من المقدمة وعدم الواسطة بينهما ضروري قال الامام لان البديهة
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق بوجه ما واما
ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا
واسطة بين القسمين الا ان يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما
ذكرنا فح ربما حصلت الواسطة على ذلك التاويل ويصير البحث لفظيا
وذكر افضل المحققين ان القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له
تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم
لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم
يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة
الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون
ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هيهنا ذهبوا الى
القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالا
ستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير فكل ذات اما
موجودة او معدومة والمعدوم يقع على ذات ليس له صفة
الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس
غير ذاتيتها للمعدومات والحد المذكور يختل عندهم بذلك والحق

قوله وجميع الملاء اعلم ان الماهية ان كان لها اجزاء ايضا سواء كانت محمولة عليها اولا
فهي مغايرة للماهية بحيث انه ليس منها عينها ولا ان كانت امورا عارضة
لها فهي ايضا مغايرة بحيث انه ليست عينها ولا اجزاءها فالماهية وان كانت
امورا ليست من اجزاء ولا عوارض بالنسبة اليها فهي ... مغايرة
لا يحتاج في التعريض بها ... الاجزاء فلذلك لجميع الموجودات
بخلاف العوارض ... لازمة او غير لازمة ...
لا انواع الموجودات ... فلذلك ...
بالنظر ... الاسوال المشتقة ايضا ...

ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ البحث
الثاني في الماهية اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو فحقيقة الشيء ما
به الشيء هو هو وقد يطلق الحقيقة والماهية والذات على سبيل الترادف
ولما ذكر ان لكل شيء حقيقة ذكر ان تلك الحقيقة مغايرة لجميع ما
يلحق ذلك الشيء سواء كان لحوقه لحوق لازم او مفارق على ما قال
وهي اي الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها اي مغايرة لجميع الصفات
اللاحقة بذلك الشيء لازمة كانت او مفارقة وعبارته ليست كما
ينبغي اذ كل شيء يكون مغايرا لجميع ما عداه ضرورة والمراد ما ذكرنا
فالفرسية من حيث هي فرسية لا واحدة ولا لا واحدة على ان يكونا
او احدهما داخلا في مفهومها او نفس مفهومها والا لامتنع
اتصافها بالاخرى واللازم باطل بل الواحد صفة مضمومة اليها
فيكون الفرسية معها واحدة وكذا اللاواحدة اذا انضمت اليها
كانت معها لا واحدة فالفرسية من حيث هي فرسية ليست الا
الفرسية وان لم تخل عن احدهما وكذا الكلام في سائر المتقابلات
كالعموم والخصوص والوجود والعدم وغير ذلك والماهية لا بشرط
شيء اي الماهية من حيث هي هي اعني الكلي الطبيعي موجودة في الخارج
لانها جزء من شخصها الموجودة في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج وبشرط لا شيء اي وبشرط ان لا يكون معه
شيء من التعينات والمشخصات الخارجية لا وجود لها في الخارج
لان الموجود في الخارج يلحقه التعين فلا يكون مجردا بل وجودها
انما يكون في الذهن فقط والتعينات الذهنية لا ينافي

قوله والفاعل لا تاثير له اختلف الحكماء في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا وفسر ذلك بعضهم ...
المولو سواء ... الفاعل ... انها ليست مجعولة ...
ورجوع ... الفعل ... اثر الفاعل ... الماهية او لا ...
لان اثره ثابت في الخارج ... الماهية ليس ... الوجود ...
الوجود وجودا ... حيث ... الماهية موجودة لا جزاءه ...
الماهية ... باعتبار الوجود لان حيث كونها ... وقال بعضهم ...
... الانسانية غير مجعولة ... المتصور ...

الموجود في الخارج والفاعل لا تاثير له في الماهية وهذا هو المراد في قولهم
الماهية ليست بجعل جاعل واحتج عليه بعضهم بقوله لان الانسانية لو
لو كانت بجعل جاعل للزم من الشك الشك في كون الانسانية
انسانية كما يلزم من الشك في موجد الماهية الشك في وجودها و
التالي باطل لانا لا نشك في كون الانسانية انسانية مع شكنا في وجود
الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون الانسانية بجعل جاعل
الشك في صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك في وجوده لا
الشك في كون الانسانية انسانية بل تاثيره اي تاثير الفاعل في وجود
ها فقط ولهذا يلزم من الشك في موجد الماهية الشك في وجود
ها وفيه نظر لان الوجود من الاعتبارات العقلية وهي لا تحتاج
الى فاعل توجدها في الخارج قال الامام في المباحث وفي هذا
الكلام اشكال لان الانسانية ان كان لها حقيقة فكان للوجود
حقيقة فان امتنع ان يكون الانسانية في كونها انسانية مجعولة
امتنع ان يكون وجود في كونه وجودا مجعولا فاذن لا حقيقة
الانسانية مجعولة ولا وجودها مجعول فالانسان غير مجعول
اصلا فان قيل المجعول ضم الوجود الى الانسانية فهو اذن مغالطة
لان ذلك الضم ايضا له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما
يفرض مجعولا فله حقيقة وفيه نظر وذهب بعضهم الى ان البسيط
غير مجعول فانه لو كان كذلك اي لو كان البسيط مجعولا لكان
ممكنا لان المحوج الى السبب هو الامكان كما سيجيء وهو اي
الامكان لا بد ان يقوم به على تقدير كونه ممكنا لكونه مستلحق

ان قام به قبل الوجود لكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية متعلقة
عليها وهو بط لتاخر كيفية النسبة عن النسبة المتاخرة عن الماهية و
في الحواشي القطبية فيه نظر لان المراد من الامكان ح كون الماهية
بحالة لا تستحق الوجود ولا العدم من ذاتها وهو مغاير للامكان
الذي هو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع في حكم العقل وان قام
به بعد الوجود كان امكان الشي متاخرا عن وجوده وهو بط لانه
ح قبل وجوده يكون اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته واياما كان
يلزم الانقلاب وفي الحواشي القطبية هذا لو احتصاص له با
لبسيط لجريانه في المركب ايض ويلزم منه ان لا يكون شي ما ممكنا
جوابه منع الحصر لم لا يجوز ان البسيط لو كان ممكنا لقام امكانه به قبل
الوجود او بعده لجواز ان لا يقوم به اصلا على ان يكون صفة
عدمية على ما قال لجواز ان يكون صفة عدمية فلا يفتقر الى محل يقوم
به وفي الحواشي القطبية هذا الجواب لا يصح على مذهب الحكماء
اقول لان الامكان عندهم صفة وجودية وذكر بعض الحكماء
ان الجواب الصحيح على مذهبهم ان يق ان اردتم بالامكان الا
مكان الاستعدادي فنختار قيامه بالبسيط قبل وجوده وان
اردتم به الامكان الخاص الذي هو كيفية النسبة فنختار قيامه
بالبسيط بعد وجوده وهو ليس ببط لان الامكان الاستعدادي
الذي لا يقوم بذلك الشي على مذهبهم بل بمادته سواء كان ذلك
الشي في المادة كالصور والاعراض او مع المادة كالنفوس الا نسانية
على ان الامكان الاستعدادي امر وجودي بلا خلاف فكيف

يجوز ان يقوم بمحل قبل وجوده بل الصحيح ان يق ان اردتم بالامكان
كيفية نسبة الوجود الى الماهية في حكم العقل فهو معنى سلبي او اضافي
يحصل في العقل من انتساب الوجود الى الماهية بحالة لا تستحق الوجود
ولا العدم من ذاتها فنختار ان قيامه بالماهية قبل دخولها في الوجود
الخارجي اذ هو بهذا المعنى متقدم على الوجود الخارجي وعلى الاضافة
العارضة لها في الذهن واما الامكان الاستعدادي فلا دخل له في
الاحتياج الى السبب والا لكانت العقول مستغنية عن السبب واحتج
من زعم ان البسيط مجعول بما تقريره هكذا لو لم يكن البسيط مجعولا
لم يكن المركب مجعولا واذا كان كذلك يلزم نفي المجعولية بالكلية واللازم
اما الملازمة الاولى فلان المركب مركب من البسايط وكل ما كان
كذلك كان متحققا عند تحقق تلك البسايط واجبا فاذن تحقق المركب
واجب عند وجوب تحقق بسايطه لكن تلك البسايط واجبة التحقق
لانا نتكلم على تقدير كونها غير مجعولة فيلزم ان يكون تحقق تلك
الماهية المركبة واجبا فلم يكن مجعولة واما الملازمة الثانية فلان
الماهيات منحصرة في البسايط والمركبات فاذا لم يكن شي منهما
مجعولا لزم نفي المجعولية البتة واما ان اللازم بط فلعدم نفي
المجعولية بالكلية وفاقا واليه الاشارة بقوله واحتج من زعم انه
مجعول بان المركب من البسايط فلو لم يكن البسيط مجعولا
لم يكن المركب مجعولا ضرورة وجوب تحقق المركب عند تحقق البسايط
وذلك يوجب نفي المجعولية بالكلية والاستدلال ضعيف لانه ان
اراد ان كل ما كان كذلك كان متحققا عند تحقق تلك البسايط

واجبا لذاته فذلك مم كيف ولو كان كذلك لما توقف وجوب تحققه
على تحقق بسايطه بل لم يمكن ان يكون له بسيط وان اراد انه ح
كان متحققا عند تحقق تلك البسايط واجبا نظرا الى غيره لا الى
ذاته فاللازم منه وجوب تحقق ذلك المركب لا لذاته بل لغيره ومثل
كون تلك البسايط غير مجعولة وهذا موكد لكون ذلك المركب
مجعولا لا انه ينافيه وقد قرره بعض الناظرين في هذا الكتاب بوجه
اخر وهو ان يق لو لم يكن البسايط مجعولة لم يكن المركب مجعولا
اذ لو كان المركب مجعولا مع عدم مجعولية البسايط يلزم تحقق
المركب دون البسايط وهو بط لوجوب تحقق البسايط عند تحقق
المركب وذلك لانه اذا لم يكن البسايط مجعولة لم يكن موجودة
الا لزم تعدد الواجب وكونه جزءا من المركب لان الموجود الذي
لا يكون من تاثير الفاعل منحصر في الواجب وهو مح وهذا التقرير مع
انه يقتضي ان يكون بدل قوله ضرورة وجوب تحقق المركب عند
تحقق البسايط قولنا ضرورة وجوب تحقق البسايط عند تحقق
المركب مردود لانا لا نم انه اذا لم يكن البسايط مجعولة لم يكن موجودة
لجواز ان يكون الماهيات من حيث هي هي غير مجعولة ووجوداتها
مجعولة وح لم يلزم تعدد الواجب وان قيل المراد من كون البسايط
مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا على هذا اي على هذه المقدمة
مم لانا لا نم انه اذا لم يكن وجود البسايط مجعولة لم يكن موجودة
لجواز ان يكون وجودها من ذاتها ولم يلزم ايض تعدد
الواجب لجواز ان يكون ماهياتها مجعولة وفيه نظر لجواز

ان يكون مجعولا ح اي على تقدير ان لا يكون البسيط مجعولا بان يكون
حصول وجوده لمهية مجعولة او انضمام البسايط بعضها الى بعض مجعولا
ولو جعل ان يق ان اردتم بنفي المجعولية بالكلية نفي مجعولية المهيات
البسيطة والمركبة فالشرطية وهي ان البسايط لو لم يكن مجعولا لم يكن
شي من المهيات البسيطة والمركبة مجعولا مسلمة لكن نفي التالي مم كيف
وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء والمعتزلة وان اردتم به نفي
المجعولية المهية والوجود وغير ذلك اي عدم تاثير الفاعل في شي
اصلا وجودا كان او مهية او غير ذلك فالشرطية ممنوعة لجواز ان
لا يكون مهية المركب مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسايط و
يكون حصول وجوده لمهية مجعولا او انضمام البسايط بعضها
الى بعض مجعولا هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام واذا عرفته فلا
يخفى عليك عدم ورود ما في الحواشي القطبية من ان هذا لا مدخل
له في الجواب لان النزاع ليس فيه والحقيقة انه يلتئم من امور فان
تحقق تلك الامور وارتفاعها بعد ارتفاع واحد منها خارجا او
ذهنا اذ يكفي في ارتفاع المجموع ارتفاع واحد من اجزائه وهذا
بخلاف التحقق فانه انما يكون بعد تحقق جميع اجزائه وفي الحواشي
القطبية في ان تحققها بعد تحقق جزء والاول الصوري نظر
اقول النظر ان تحقق المهية مع تحقق جزئها الصوري لا بعده
ولهذا ان المعية الزمانية لا ينافي التقدم والتاخر الذاتي والجزء
لتقدمه لستغني عن سبب خارجي بل لان تحقق المهية المركبة لما كان
متاخرا عن تحقق اجزائها فمتى تحققت كانت تلك الاجزاء متحققة

فبلها ولما كانت متحققة استحال العدم محققة احتاج الى سبب جديد محقق وهذا الاستغناء ان عبرنا الوجود العيني بقوله اى لما لم هذا الاستغناء او للوجود العيني على ما في الحواشي القطبية الغني عن السبب وسبب التسمية ظاهر وان عبرنا الوجود الذهني بقوله اى لما لم هذا الاستغناء او الموجود الذهني على ما في الحواشي القطبية البين الثبوت اذ المراد من البين ما لا ينفك الشيء عنه في الذهن وتجرد كذلك والاستغناء عن السبب اعم من الجزء اي من كون الشيء جزء لان الثاني اي الجزء بل كون الشيء جزءا هو الحصول على نعت التقدم اذ جزء الشيء الماهية هي الحصول معها مع نعت التقدم وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف والاول اي الاستغناء عن السبب الجديد مطلق الحصول اذ الاستغناء عن السبب الجديد بالنسبة الى الماهية الخارجية هو الحصول معها كما انه بالنسبة الى الماهية هو عدم الانفكاك عنها وفي الحواشي القطبية وفي جعله مطلق الحصول تعسف ايضا ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم اذ الحصول المتقدم يستلزم مطلق الحصول دون العكس فان معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها واما كون الشيء بينا اعم من كون الشيء جزءا ذهنيا فان اللازم البين بالتفسير الاخص بين الثبوت وليس جزءا ذهنيا وفي الحواشي القطبية لو قال الجزء مستغن عن السبب فالذهني يسمى بينا اي غير منفك عنها في الذهن و

والخارجي يسمى غنيا اي عن السبب والجزء انما هو اخص من البين اذ ليس كل بين جزءا ذهنيا كما ان الخارجي عن الغني اذ ليس كل غني جزءا خارجيا لكان اولى جزاء ذلك هذه النعوت وعلم منه ان لا يلزم من كون الشيء غنيا عن السبب الجديد وكونه بين الثبوت كونه جزءا لان كل واحد من تلك المفهومين اعم من الجزء والعام لا يستلزم الخاص والماهية المركبة لا بد ان يكون لبعض اجزائها افتقار الى الباقي ويمتنع ان يكون لكل واحد منها افتقار الى الاجزاء الاخر اما الاول فلانه اذا لم يكن لبعض افتقار الى الباقي لكان لكل واحد غنيا عن الاخر ولو كان كذلك لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة لها وحدة حقيقية اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانا نعلم بالضرورة ان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة واحدة لها حقيقة وذلك انما هو للاستغناء واليه اشار بقوله والا لامتنع التركيب فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة وفيه نظر لاستقامته عادة وامر التركيب الماهية من اجزاء متساوية في الترتيب ولان اثبات المطالب الكلية بالامثلة الجزئية غير سديد على انا لو فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء اخر وهما مستغنيان عن باقي الاجزاء وهي عنهما لوجب ان لا يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء ويمكن الجواب عنه بعد التسليم بان الباقي في محل باللام الف واللام يفيد العموم فيجب ان يكون افتقار البعض الى الاجزاء الباقية كلها وفيه نظر ولئن قال الكبرى فيما ذكرتم من القياس منقوضة بصور ثلاث احدها

ٮ

تكون العشرة من الاحاد وثانيها تكون المعجون من الادوية التي تركب منها وثالثها تكون العسكر من الاشخاص لاستغناء الاجزاء فيها بعضها عن بعض مع ان ذلك في شيء من الصور المذكورة اذ الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري محتاجة في كل واحد من الصور الى الاجزاء المادية وان كانت الاجزاء المادية بعضها مستغنية عن البعض دون الجزء الصوري والى السؤال مع الجواب عنه اشار بقوله ولا ينتقض بذلك بتكون العشرة من الاحاد والمعجون من الادوية والعسكر من الاشخاص لان الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري في كل واحد منها مفتقرة الى الباقي ولقائل ان يقول الهيئة الاجتماعية فيما ذكرتم من المثال للكبرى مفتقرة ايضا الى الاجزاء المادية فلا يصح نقض الكبرى به لانه لا يلزم من افتقار الهيئة الاجتماعية فيه افتقار الجزء الصوري حتى يصح وانما يلزم لو كانت تلك الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري وليس كذلك لان ذلك انما يكون في الماهية التي لا يتميز بعض اجزائها عن البعض كالمعجون لانا نقول اذا كان كذلك لم يكن جوابكم عن الانتقاض بالعشرة والعسكر صحيحا واما الثاني فلانه لو افتقر كل واحد من الاجزاء الى الاخر لافتقر كل واحد الى نفسه لان المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك وهو الدور ممتنع واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يحتاج كل منها اي من الاجزاء الماهية الى الاخر والا لاحتاج الى نفسه لما ذكرنا لانه لا يتم ذلك لجواز ان يكون جهة الاحتياج مختلفة لان الكلام في

ما يكون جهة الاحتياج فيه متحدة اذ لو لم ذلك واما الذي جهة الاحتياج فيه مختلفة فيستلزم الملط لصحة افتقار البعض الى الباقي على جهة غير مستلزمة للمحال واجزاء الماهية قد يكون بحيث يتميز وجود بعضها عن بعض في الخارج على معنى ان يكون لكل واحد منها وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الاخر هكذا ذكره المصنف في شرح الملخص كالنفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان فان لكل واحد منها وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الاخر متميزا عن الاخر ولهذا يبقى النفس بعد فناء البدن وفيه نظر وقد يكون بحيث لا يتميز ذلك اى وجود بعضها عن البعض الا في الذهن كالسواد فان وجود جنسه لا يتميز عن وجود فصله في الخارج بل في الذهن فقط والا اي لو تميز وجود جنسه وهو اللون عن فصله وهو القابض للبصر فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده بعد الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا ضرورة فلم يكن السواد سوادا لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة وان حدثت اي هيئة محسوسة عند اجتماعهما فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما اي يكون الاجتماع الحاصل بينهما علة لاحداث تلك الهيئة وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لان غايته ان هذه الهيئة لو حدث مع الاجتماع لا يلزم من وجود شيء مع اخر ان يكون الاخر علة لذلك الشيء واقول لا يريد بالمعلول الموقوف وبالعلة الموقوف عليه ولا شك ان الهيئة الحاصلة عند الاجتماع موقوفة عليه لانه يريد بالعلة الموجد

وبالمعلول الموجد على ما يدل عليه قوله فى قابله وفاعله ولو سلم
فلا نم ان الهيئة موقوفة على الاجتماع اذ لا يلزم من امتناع تحقق
شئ بدون اخر توقفه عليه توقف تاخر فانه يمتنع تحقق العلة
بدون المعلول مع امتناع توقفها عليه ذلك التوقف فيكون
اى تلك الهيئة حادثة عارضة عندهما مزدوجة وجود خارج
عن هيئة العلة عارضة لهما وفى الحواشى القطبية فى كونها عارضة
لهما نظر بل هو ممنوع بالحقيقة اذ لو سلم هذا لم يصح ان يكون
ان يكون الهيئة هى المجموع فلا يكون تركيب فى السواد بل فى علته وقابله
لان الاجزاء المجتمعة قابلة للهيئة المحسوسة باعتبار وفاعله لها باعتبار
وانما لا يكون التركيب فى نفس السواد لانا لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة
المحسوسة والتركيب ما وقع فيها بل فى مادتها وللقائل ان يقول لا نم
ان التركيب فى فاعل السواد لان فاعل الهيئة هو الاجتماع الحاصل
بينهما ولا تركيب فى الاجتماع اصلا لانا نحن نقول لو حصلت
عند الاجتماع هيئة محسوسة كانت تلك الهيئة زائدة عليهما
عارضة لهما فلم يكونا مقومين لها وهو خلاف الاتلازم ذلك بل
الهيئة الحادثة هى المجموع الحاصل منهما الذى هو السواد بعينه
والذى يدل على عدم محسوسية شئ منهما عند الانفراد هو
ان اللونية المطلقة لا يدخل فى الوجود الا بعد تقييدها بالقابلية
او بغيرها من الفصول فلا انفكاك بينهما انما يكون
قبل الدخول فى الوجود والشئ قبل الدخول فى الوجود لا
يكون محسوسا لامحة وان كان كل واحد منهما فقط

محسوسا كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية المطلق ان
ان كان ذلك الاحد اللونية المطلقة او بقابضية للبصر ان كان ذلك
الاحد قابضية فيكون طبيعة النوع هى طبيعة الجنس وطبيعة الفصل
وهو مح وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما فقط محسوسا عند الانفراد
وتحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة اخرى ضرورية فلا يكون
الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او فصله والصواب ان
يق وان كان احدهما محسوسا عند الاجتماع ان حصلت هيئة
اخرى محسوسة كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وان
لم يحصل كان هو جنسه او فصله فلم يكن السواد محسوسا لانا لم
لا يجوز ان يحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة ولا يبقى الجزء المحسوس
محسوسا وحده فلم يكن الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين لان
ذلك بالحقيقة راجع الى القسم الاول لحدوث الهيئة المحسوسة
من امرين غير محسوسين وان كان كل منهما محسوسا كان الا
حساس بالسواد احساسا بمحسوسين لا بهيئة واحدة محسوسة
وهو مم لجواز ان يصير المحسوسات بالتركيب محسوسا واحدا و
لئن سلمنا انه يكون احساسا بمحسوسين لم قلت انه ليس كك لجواز
ان يكون محسوسان لا يتميز الحس بينهما فيحس منهما محسوسا
واحدا لا يق يمكن دفع الاول بان يق اذا كان كل واحد منهما
محسوسا عند الانفراد فعند الاجتماع والتركيب ايضا محسوس
كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين والا فان بقى احدهما
محسوسا دون الاخر كان الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او

فصله وان لم يبق شئ منهما محسوسا لم يكن السواد محسوسا لا
متناع ان يكون المركب محسوسا بدون ان يكون شئ من اجزائه
محسوسا ضرورة لانا نقول يجوز ان لا يكون اجزاء المركب على
الاستقلال والانفراد ويكون مجموع المركب منهما محسوسا فلم
قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل فثبت ان جنس السواد لا يتميز وجود
عن فصله الا فى الذهن فقط على معنى ان السواد اذا حصل
فى الذهن فصله العقل الى موجودين احدهما الجنس وثانيهما
الفصل فان المتكفل به العقل فانه يعقل بانه هناك نوعا و
جنسا وفصلا وان كلا منهما موجود والحس لا يفرق بين وجوديهما
وتحقيقه ان اللونية من حيث هى لونية مخالفة لقابضية البصر
من حيث هى قابضية البصر فاذن هما متغايران اذ لولا ذلك لا
ستحال ان يتميز احدهما عن الاخر فى الذهن لان الذهن
لو حكم بالمغايرة بين امرين وبتركيب هيئة منهما فيما لا مغايرة
بينهما ولا تركيب فيه كان ذلك جهلا واليه اشار بقوله وذلك
اى التميز بين وجوديهما فى الذهن ليتغاير فى الخارج بين حقيقتيهما
والا لكان حكم الذهن بالتركيب فيما لا تركيب فيه خطاء فاذن هما
متميزان فى الوجودين وفى الحواشى القطبية الاصوب انهما متميزان
فى الذهن والخارج فان جنس السواد ليس متميزا عن فصله فى الو
جود الخارجى بل فى الوجود الذهنى فقط وفيه نظر لان قوله
فى الوجودين غير مشعر بهذا التقييد بقوله بحسب الهيئة فلم
يكن اصوب بل هناك اما بحسب الوجود فالامتياز ليس الا

فى الذهن فقط اى هما بحسب الوجود الخارجى متحدان بالوجود متغايران
بالمهية والوجود ينبغى ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل على ان
الجزء المحمول لا يتميز وجوده عن الفصل فى الخارج بل التميز انما هو فى
الذهن فقط على معنى ان الحس لا يميز بينهما فى الوجود بل المتكفل
بذلك هو العقل وهذا امر غير مقابل القسم الاول لجواز ان يكون
لكل واحد وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الاخر و
لا يفرق الحس بينهما فى الوجود الخارجى كما عرفت وفيه نظر لانا لا نم ان
التركيب يكون فى قابل السواد وفاعله لا فيه ان لم يكن شئ منهما محسوسا
بانفراده وعند الاجتماع يحصل هيئة محسوسة وانما يلزم ذلك ان
لو كانت تلك الهيئة عارضة لهما وهو مم لانه انما يلزم ذلك لو لم
تكن تلك الهيئة هى المجموع الحاصل منهما وهو مم واذا كانت تلك الهيئة
هى المجموع الحاصل منهما كان التركيب فى السواد نفسه لانا لا نعنى بالسواد
الا تلك الهيئة وجزء المهية اى اللغوى وهو ما يتركب عنه الشئ
ان اخذ بشرط ان لا يكون معه زيادة متحصلة اى لو اخذ بشرط
لا شئ كان جزءا اى اصطلاحيا ومادة ان كان جنسا او مادة
فى الخارج ان كان جنسا فى الذهن وذلك على تقدير اخذ الحيوان مثلا
بشرط لا شئ وصورة ان كان فصلا اى وصورة فى الخارج ان
ان كان فصلا فى الذهن وذلك على تقدير اخذ الناطق مثلا لا
بشرط شئ وح لا يكون محمولا فان قيل قولهم المادة موجودة
فى الخارج مع قولهم المهية بشرط لا شئ غير موجوده فى الخارج
مما يتناقضان لان المادة موجودة بشرط لا شئ قلنا الاخذ

لشرط لا شيء قد يراد به مجرد الماهية عن اللواحق الخارجية وتقييدها
بقيد العموم وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج ضرورة ان
الموجود في الخارج الحقيقة تتشخص وقد يراد به كون احد الذاتين خارجا
عن الاخر مباينا له والمراد بقولهم المادة مجرد ماخوذة لشرط لا
شيء هذا المعنى فانا اذا اعتبرنا الجنس وفصله ذاتين متباينين لا
يوجدان لحمل واحد كان الجنس بهذا المعنى الاعتبار مادة و
الفصل صورة فاذن لا تنافي بين الكلامين فاعرفه وينبغي
ان يحمل قوله لشرط ان لا يكون معه زيادة مخصصة على الحيوان
مثلا يوخذ لشرط ان لا يكون ناطقا على معنى ان يكون جسما
ناميا حساسا متحركا بالارادة فقط من غير ان يحتمل اشتماله على
الناطق وبالجملة على غير هذا المعنى وان اضيف اليه وصف كان
لكان خارجا عن مفهوم الحيوانية عارضا لها ليصح هكذا ينبغي
ان يفهم هذا الموضع وان احتمل حيث هو هو من غير التفات
الى ان يكون معه شيء وفي بعض النسخ زيادة او لا يكون كان
محمولا وجنسا ان كان مشتركا فيه وفصلا ان كان مختصا له
بق لو جاز حمل الجزء اي الماجود ولا تشترط شيء على الكل فاذا قلنا
الانسان حيوان فان كان المراد انهما متحدان في المفهوم كان
كاذبا بالضرورة مغايرة مفهوم الكل لمفهوم الجزء وان كان
المراد ان الانسان موصوف بالحيوانية كان كاذبا ايضا لان
الجزء متقدم على الكل ولا شيء من الصفة بمتقدم فلا شيء من
الجزء بصفة وان كان المراد امرا ثالثا فبينوه حتى ننظر في صحته

٢٩

وزيادة لانا نقول المراد ان ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان
ولا استحالة في صدق المعقولات المتغايرة على شيء واحد او ان الشيء
المسمى بالانسان هو بعينه المسمى بالحيوان لان المراد انهما متحدان
في الوجود على ما قال المصنف اذ ليس ذلك معنى الحمل والوضع على ما هو
المتعارف بل صحة الحمل والوضع انما يقتضي ذلك لو كان الموضوع
والمحمول اذا تحدا من جميع الوجوه كان الحمل عديم الفايدة وان تغايرا
من جميع الوجوه لم يصدق على احدهما انه الاخر فلا بد من الاتحاد
في الذات والوجود والتغاير في الصفات والاعتبار ولما ذكر ان
المراد اتحادهما في الوجود وكان في هذا الكلام دقة وغموض
فانه كيف يمكن ان يكون للمهيتين واحد وجود اشار الى كشفه
ذلك بقوله لان الحيوان المطلق لا يدخل في الوجود الا بعد
تقييده بقيد فانه ما لم يصر ناطقا او صاهلا او غيرهما من الفصول
لا يمكن دخوله في الوجود ومن ضرورة ذلك فقد كان بعقله فان
الوجود لا يعرض الا الحيوان المركب اي المقيد باحد الفصول
كالحيوان الناطق وان كان مركبا بحسب الماهية لكن وجوده بعينه
هو وجود الانسان مع مغايرته الحيوان كيف اتحادهما في الو
جود وينبغي ان يعلم ان هذا غير مختص بحمل الجزء على الكل بل المركب
كلك في جميع المحمولات ذاتيا كان المحمول او عرضيا ويعرف بما
يدخل هذا المحمول في الموضوع وجزء جنس فاعلم ذلك و
اعترض الامام عليه اي على اتحاد الجزء والكل في الوجود بان
الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه

عليه فلو حصل له مع المركب وجود اخر كان له اي للجزء وجودان
واندرج وفي الحواشي القطبية هذا اي حصول وجود اخر للجزء
مع المركب ليس كلامهم ظ وقال بل له فلو كان وجود المركب
هو وجود الجزء كان له وجودان لكان اولى وتقريره على
هذا ان الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب
فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء فلا بد من ان يكون
هذا الوجود هو الذي به تقدم الجزء على الكل او غيره والاول
مح لامتناع كون المتقدم عين المتاخر فتعين الثاني فيلزم
ان يكون للجزء وجودان احدهما السابق والاخر اللاحق
واندرج واذا عرفت ان الاتحاد في الوجود غير مختص بالمحمول
الذاتي بل هو واجب ايضا في المحمول العرضي فيمكن ايراد ذلك
عليه ايضا بل يقال المحمول اذا كان خارجا عن الموضوع عارضا
اياه يكون صفة له والصفة متاخرة بالوجود عن الموصوف
فلو كان الموضوع هو وجود المحمول في الخارج لكان له و
وجودان واندرج والمص استشكل السوال واستصعب عليه
الجواب عنه على ما قال وانه سوال مشكل والجواب صعب و
اقول الجواب عنه ليس بصعب لان الجزء الخارجي للشيء له وجود
متقدم عليه في الخارج وليس وجوده في الخارج هو وجود
جزء فيه عندهم لان ذلك في الاجزاء المحمولة ... وهي
للشيء كالجنس والفصل له وجود متقدم عليه في الذهن
ووجوده في الخارج هو وجود الخارجي لا وجود الذهني

سؤال وجواب

٣٠

وجوده الذهني فلا يلزم ان يكون له وجودان في الخارج بل غاية
ما لزم ان يكون له وجودان احدهما في الذهن والاخر في الخارج
وهو غير منكر وفي الحواشي القطبية ان اراد بالمغايرة ان وجود
الجزء يغاير وجود الكل من حيث الذات فمم لاتحادهما عندهم وان
اراد انه يغاير من حيث الاعتبار فهو مم لان العقل لاحظ هذا
الوجود مرة من حيث كونه للجزء ومرة من حيث كونه للكل فصار هذا
الوجود وان كان واحدا باعتبار لاحظه العقل وجودين ثم حكم على
احدهما بانه متقدم على الاخر وعلى هذا لا يلزم وجودان وهذا
الجواب لا يصح لان كلامهم مشعر بتغاير وجوديهما بحسب الذات
حيث قالوا الجزء مستغن عن السبب عند تحقق الكل دون الكل و
اجزاء الماهية واعلم ان المراد بالماهيات التي يعتبر اجزاؤها التي هي
الماهيات الحقيقية اعني الماهيات الموجودة في الخارج لا تلك الماهيات
او الماهيات التي يعتبرها العقل مركبة من امور على ما نظر به
الاعتبار ان كان بعضها اعم من بعض ليسمى مداخلة وان لا
متباينة فلا يوجد بالمتباينة المتباينة الاصطلاحية بل يريد بها
ما لا يكون اجزاؤها متداخلة على ما قيل لا يلزم من عدم العموم التباين
لجواز تركب الماهية من امرين متساويين نعم انه قد ترك ذكر
هذا القسم لانه لا يوجد له مثال في الوجود بل هو احتمال
يذكر ويمكن للعقل اعتبار هيئة بهذه الصفة والمتداخلة
ان كان بعضها اعم من الاخر مطلقا فان كان العام منقوما
بالخاص موصوفا به اي يكون العام جاريا مجرى الموصوف

والخاص جاريا مجرى الصفة فهو كالحيوان الناطق فانه اي فان
الحيوان متقوم بالناطق لكونه جنسا له ومحتاج اي متقوم ومتحصل
بالفصل لان المادة انما تتقوم وتتحصل بالصورة وفي
قوله لكونه جنسا له مؤاخذة لعدم كون الجنس جنسا للفصل لعدم
دخوله فيه والامر فيه هين لظهور المراد فيه ومتصفا به اي
بالناطق اي لكونه محمولا عليه فيكون جاريا مجرى الصفة لانه
يكون صفة له بالحقيقة والا التاخر عنه مع تقدمه عليه لكونه
محصلا اياه وان لم يكن اي العام موصوفا به اي بالخاص مع كونه
متقوما به فهو كالموجود المقول على المقولات العشرة اي كالموجود
في مثل قولنا الجوهر موجود والكم موجود الى غير ذلك لصدق
على موجود انه جزء ماهيته فان الموجود متقوم بها لكونه عارضا
اياها والعارض متقوم بالمعروض وغير متصف بها مثل الماهي
بالعكس وان كان الخاص كالكاتب متقوما بالعام كالانسان
اي في قولنا الانسان الكاتب حتى يحصل من مجموعهما مركب وهو اقرب
من قوله فهو كالنوع الاخير المتقوم بالخواص التي لا يوجد الا فيه
فان كل واحد من الخواص المطلقة اخص من النوع ومتقوم به
ضرورة ان النوع يتقوم اولا ثم يتقوم ويتحصل به
الخاصة المطلقة لعدم وجودها الا فيه وان كان كل منهما
اعم من الاخر من وجه فهو كالحيوان والابيض فان كل واحد
منهما يوجد بدون الاخر ويوجدان معا وكل امرين
من شانهما ذلك فبينهما عموم وخصوص من وجه

واما المباينة وهي الاجزاء التي لا يكون بينها عموم وخصوص
اصلا فهي كتركب الشيء اما لعلة الفاعل كالعطا فانه اسم لقابلية
مقرونة بالفاعل اي حاصلة منه او اسم لقابلية باعتبار الفاعل
او في الحواشي القطبية او بالصورية كالافطس اذا جعلناه اسما
للانف الذي فيه التقعير كالصورة الحالة في الانف وفي الحواشي
القطبية وهو يجوز لان الافطس اذا جعل اسما للانف الذي
فيه التقعير لا يكون من تركب الشيء بعلته الصورية لان الشيء هاهنا
هو الانف المقعر وهو انما يركب مع شيء والمركب هو العلة انما
فيكون مثالا لتركب الشيء واذا ديه جزئية قوله الاخر كك فالصواب
كالانف الافطس اذا جعلنا الافطس اسما للتقعير الذي فيه فانه ح
يكون مركبا من الشيء الذي هو الانف ومن علته الصورية التي هي التقعير
الذي فيه وح يكون ذلك مثالا للقابلية ايضا على ما قال او با
لقابلية اذا جعلناه في قولنا الانف الافطس ليصح اسما للتقعير
الذي في الانف وفي بعض النسخ للانف فانه ح يكون مركبا من
الشيء الذي هو التقعير ومن قابلية الذي هو الانف او بالغائية
كالخاتم فانه اسم لحلقة تزين بها اي فانه اسم لحلقة مقرونة بما
هو غاية لها وهو التزين بها في الاصبع واما معلولا لانه كالخالق
والرازق وكذا جميع المشتقات فانهما اسمان للفاعل با
عتبار المخلوق والمرزوق والخلق معلولان لحصولهما منه
او بما لا يكون علة ولا معلولا فهي اما ان يكون حقيقية او
اضافية او ممتزجة والاولى اما ان يكون كلها متشابهة

اي غير مختلفة كالعدد المركب من الاحاد وفي الحواشي القطبية
وفيه نظر لانه انما يصح لو لم يعتبر جزؤه الصوري اقول والا
علم اعتبار جزؤه الصوري في العدد اذ لا يحصل هناك
عند اجتماع الوحدات شيء غير الاجتماع ولذلك قيل الحاصل
فيه هو شيء مع شيء فقط بخلاف البيت الحاصل من اجتماع
الجدران والسقف اذ يحصل هناك مع الاجتماع هيئة
متعلقة بالاجتماع والمزاج الحاصل من اجتماع الاسطقسات
اذ يحصل هناك بعد الاجتماع شيء واحد وهو مبدا
فعل او استعداد ما واذا كان كك فلم يكن كلام المحشي
المحقق منظورا فيه وينبغي ان يعلم ان الاعتبار الخاص
الذي يستند اليه الخواص اللازمة كالعدم والمنطقية وغيرهما
ليس زايدا على نفس الاحاد التي يبلغ جملتها العدد واطلاق
اسم الصورة النوعية عليه مجاز او مختلفة اما معقول لم
كتركب الجسم من الهيولى والصورة وفيه نظر لانه تركيب عما
هو علة ومعلول فالاولى ان مثاله العدالة لتركبها من الحكمة
والعفة والشجاعة او محسوسة كتركب الخلقة من اللون والشكل
وفي الحواشي القطبية وفيه ان الشكل اضافي لاعتبار
النسبة فيه فالاولى في مثالها البلقة لتركبها من السواد و
البياض اقول وفيه نظر لان الشكل اسم يقع بتفسيرين
احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمثلث والمربع وغيرهما
وهو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه

انه مساو لشكل اخر او غير مساو له او نصفه او ثلثه ويعنون
بذلك مقدار الشكل وهو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما
احاط به حد او اكثر اما ان يكون سطحا او جسما وثانيهما الهيئة
الحاصلة من وجود حد او حدود على نسبة ما كالتثليث والتربيع
وغيرهما وهو بهذا المعنى من مقولة الكيف والاعراض النسبة
للشكل فلا يخرجه عن كونه امرا حقيقيا في نفسه لا اضافيا و
ينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل هاهنا الشكل بمعنى الثاني لان
الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وان كان ظاهر لفظ
الشيخ حيث قال في اول الفصل من المقالة السادسة
من الفن الثاني من الجملة الاولى من قاطيغورياس الشفاء واما
التي تسمى صورة وخلقة هو الشكل من حيث هو محسوس في
جسم طبيعي او اضافي وخصوصا بالبصر وذلك بان يكون
له لون ما فيكون الشكل الملون خلقة وصورة يقتضي
كون المراد منه ما هو بالمعنى الاول غير ان ما ذكره الشيخ
هناك ما هو بحسب الظاهر المشهور وما يقتضيه التحقيق كره
بعد ذلك وحقق ان الشكل الذي من الكيف هو بالمعنى
الثاني كالاقرب والبعد لان التهما على الاضافات عارضة
للاضافات والثالث كالسرير الذي يعتبر في تحققه مع تعدد
من النسبة اذ لا يكفي الاجزاء الحقيقية كالاجزاء الخشبية في
تحقق معنيه بل لا بد معها من وجود ترتيب مخصوص بينهما
وهو امر نسبي غير مستقل بنفسه والمعتبر ان كانت انواعا

محصلا اى موجودا في الخارج وفي الحواشي القطبية على
معنى انه يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام الفصل اليه
كالحيوان الناطق بخلاف الحيوان الابيض فانه لا يوجد
الا مقارنا بفصل وايضا كل واحد من الحيوان والناطق
جزء ما صدق عليه بخلاف الحيوان الابيض فهو الحقيقة اقول
وفيه نظر لان ما يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام
فصل اليه لا يجب ان يكون جزؤه موجودا في الخارج لجواز
ان لا يوجد اصلا بخلاف النوع المحصل على ما قال وجزؤها
اى جزء الماهية الحقيقية التي هي النوع المحصل يجب ان يكون موجودا
لان جزء الموجود موجود وايضا مقابل الماهية الاعتبارية فلا يكون
جنسه كالحيوان فالمصنف لا يجوز ان يريد بالنوع في قولنا نوعا
محصلا النوع الاصطلاحي لان الماهية الحقيقية لا تنحصر فيه بل اللغوي
الشامل للجنس ايضا ولا يخفى ان الماهية الجنسية لا يمكن ان توجد
في الخارج بلا انضمام فصل اليها وان حصلت اى الماهية بالاعتبار
عقلي فهي الاعتبارية كالحيوان الابيض ولا يجب ان يكون
جزؤها موجودا لجواز تركبها من المعدوم والموجود كالجاهل
والاعمى ورد عليه مؤاخذة لانه لا تغاير بين قوله ولا يجب ان
يكون جزؤها موجودا وبين قوله لجواز تركبها من المعدوم
والموجود من حيث المعنى فلا يكون الدليل زائدا على المدعى
ويمكن دفعها بالعناية وتغيير العبارة فلا عبرة بها و
المعنيان المتفقان في بعض الاجزاء اى الاجزاء المحمولة

اذا اختلفا في الباقي كان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز بعضه
وانما قلنا بالاجزاء المحمولة ليصح قوله والاول هو الجنس
والثاني هو الفصل قال الشيخ ان الفصل علة لوجود الجنس
على معنى ان الحصة لا تحصل في الوجود الا اذا وجد فصل وابطله
هذا التفسير بوجوه والدليل الذي اورده المصنف عليه وهو قوله
والا فالجنس ان كان علة له فإنما وجد الجنس وجد الفصل لامتناع
تخلف المعلول عن العلة وان لم يكن علة له استغنى كل منهما عن الاخر
فيمتنع التركيب ليس للشيخ بل للناظرين ولذلك هو مزيف على ما قال و
جوابه منع الشرطية الاولى اى لا نسلم ان الجنس ان كان علة للفصل
فإنما وجد الجنس وجد الفصل ان اراد بالعلة المحتاج اليه
فانه لا يلزم من تحقق المحتاج اليه في الجملة تحقق المحتاج لجواز توقف
المحتاج على شيء اخر و الثانية اى ومنع الشرطية الثانية اى
لا نسلم ان الجنس ان لم يكن علة للفصل مع عدم كونه علة للجنس
استغنى كل منهما عن الاخر ان اراد بها العلة التامة لجواز ان
لا يكون شيء منهما علة تامة للاخر ويحتاج احدهما الى الاخر
اما احتياج المعلول الى اجزاء العلة واما احتياج المشروط الى
الشرط فيصح التركيب وانما لم يمنع الشرطية الثالثة وهو قوله واذا
استغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب بناء على ظهور حقيقة
المذكور وهو ان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما
حقيقة قال الامام في ابطال قول الشيخ وجهين الاول ان الابيض
فصل الحيوان الابيض وليس علة لوجوده لتأخره عنه لكونه

صفة له والثاني ان الفصل لو كان علة لوجود الجنس لاستحال
بقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى النباتية عنه لامتناع
بقاء المعلول مع زوال العلة والتالي باطل لان الجسم النباتي
قد يبقى بعد زوال تلك القوى عنه واليه اشار بقوله و
القوى النباتية اى فصول انواع النبات فصل للجسم النباتي
مع ان الجسم اى الجسم النباتي قد يبقى بعد زوالها وجوابه
ان كلام الشيخ في الماهية الحقيقية وما ذكرتموه اى الحيوان
الابيض اعتباري فلا يرد عليه وبقاء الجسم النباتي بعد
زوال القوى عنه ثم اذا القوى النباتية اذا زالت عن الجسم
النباتي فقد انعدم ذلك الجسم المتخصص الذي هو معلول
تلك القوى وحدث متخصص اخر فلا يكون الجسم النباتي الذي
هو معلول القوى النباتية باقيا بعينه بل الباقي هو
الجسم لا النباتي وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان المراد
بالنائم ما صدق عليه انه نائم لا انه نائم في الحال والا لما
صدق على الانسان في سن الكهولة والشيخوخة انه نام
ويمكن ان يمنع كونه في هذا السن غير نام ولهذا ينبت
حليته عند الاندمال وكذا الاظفار ما دام حيا وليس كل
النامي بعد زوال القوى عنه وهو يدل على ان النسخة
التي وقعت اليه بدل النسخة كان فيها بدل الجسم النباتي
في قوله وبقاء الجسم النباتي ولهذا فسر الجسم النباتي
في قوله فصل للجسم النباتي بالنوع اذ قال يريد به النوع

كالنبر لا الجنس كالجسم النامي وفسر الجسم في قوله مع ان الجسم يبقى با
لجسم النامي اذ لو اريد به الجسم النامي الذي هو الجنس وهذه
النسخة اصوب واولى فالفصل لا يكون فصلا للجنس بل
للنوع المركب منهما فلم يصح قوله والقوى النباتية فصل
للجسم النباتي على ان يكون الجسم النباتي جنسا الا ان في
كلامه نظر لانه كما يصدق عليه انه نام بالاطلاق بعد
زوال القوى عنه يصدق عليه ايضا تلك القوى اى فصل
بالاطلاق فاذن لا فرق بينهما في الصدق في الحال وايضا
منع كون الانسان في سن الكهولة والشيخوخة غير نام ليس على
ما ينبغي واما انبات حليته عند الاندمال وانبات الاظفار
ما دام حيا فلا يدل على انه نام في هذين السنين لان النمو انما
هو كزيادة في الاقطار الثلثة على النسبة الطبيعية لا الزيادة
كيف ما كان والمشتركان في بعض الذاتيات اذا اختلفا
في اللوازم دل ذلك على التركيب حقيقيا كان او اعتباريا
وذلك لان اللوازم لا بد لها من علة تستند اليها وهي لا يجوز
ان يكون الذاتي المشترك لامتناع استناد اللازم المختص
الى الامر المشترك والا لاشترك فيه لامتناع تخلف المعلول
عن علته فيجب ان يكون كل منهما مركبا من مشترك ومختص
ليكون اللازم المختص بكل واحد مستندا الى ذلك الذاتي
المختص والى المجموع المغاير للمجموع فان قلت لم لا يجوز ان
يكون مستندا الى عرضي لا يكون ذاتيا قلت ذلك المختص

لا يجوز ان يكون مستند الى مشترك فيكون مخصصا مستندا الى مختص فيتسلسل او ينتهي الى مختص ذاتي والاول باطل فتعين الثاني والمراد بالاستناد الى ذاتي مختص اعم من ان يكون بتوسط او بلا توسط وفيه نظر وفي الحواشي القطبية في عبارته نظر لاجمال ما يجيء في التركيب والصواب والمشترك ان فيما ليس بعرضي اقول يمكن ان يعتذر عنه بان الاشتراك في بعض الاثبات غير صريح في التركيب بل الاشتراك و المختص والمراد بذلك لا مطلق التركيب الذي هو صريح واما اشتراك المختلفات في السلوب واحدا في المشترك فيها او في السلوب فلا يوجب التركيب اما الاول فلان كل بسيطين مختلفين بالماهية مشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع ان شيئا منهما ليس بمركب واما الثاني فلمشاركة البسيط كالناطق مثلا المركب الذي اخراجه هو كالانسان في المثال وطبيعة لاشتراكهما في حقيقة الفصل لصدق الناطق على كل واحد من الانسان والناطق ومخالفته اياه اي ومخالفة البسيط المركب في بعض الفصول لكن عدم دخول الجنس في حقيقته كدخوله في حقيقة المركب مع انه لا تركيب اي في ذلك البسيط ولا يجوز ان يكون التعين عدميا اذ العدمي لا هوية له في الاعيان فلا يتعين به اي بالمتعين غيره فلا يكون تعينا هف و لانه جزء من المعين الموجود فيكون موجودا لان جزء

قال في شرح المواقف اختلف ... في ان المفهوم من التشخص امر زائد على المفهوم من النوع ام لا وبتقدير كونه زائدا ... ام لا والامام اختار انه زائد وانه ثبوتي ...

الموجود موجود وفيها نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان كل ما لا هوية له في الاعيان فلا يتعين به غيره وانما يكون كذلك لو لم يكن التعين عدميا وهو عين النزاع واول المسئلة ولاشتمال هذا الاستدلال على ما يبتني على كونه ثبوتيا كان مصادرة على المطلوب على ما قال فانه مصادرة على المط وفي الحواشي القطبية بناء على ان العدمي لا هوية له في الاعيان لفظان مترادفان وفيه نظر اقول اذ اللازم على تقدير ترادفهما اشتمال القياس على صغرى غير مفيدة لا المصادرة وهو ظاهر وبمعنى ما ذكرناه في بيان المصادرة واما الثاني فلانا لا نسلم انه جزء من المعين لم لا يجوز ان يكون التعين عارضا للمعين وان اريد به المركب منهما فلا نسلم انه اي المركب منهما او ان جزؤه لا احتمال اللفظ كلا منهما موجود اما على الاول فلان المركب من العارض والمعروض من جهة اعتبارية لا حقيقية واما على الثاني فلان جزء الماهية الاعتبارية قد يكون عدميا كما في الجاهل الاعمى وهو اي التعين ان كان بالماهية او بالفاعل وفي بعض النسخ او بالفاعل فقط وهو اولى لاشعاره بكون الفاعل كافيا في تعين تلك الماهية كما في كل واحد من العقول العشرة او بقابل انحصر نوعه في شخصه انحصر نوعها في الشخص اما على الاول فظاهر لانه حيث وجدت الماهية وجد ذلك المعين فلا يكون للماهية شخصان متعددان واما على الثاني

المصادرة

ان ابدل بالمعين

وكذلك لانه متى وجد الفاعل وجد ذلك المعين وفي الحواشي القطبية هذا انما يتم اذا كان الفاعل غير متعدد وهذا يدل على انه كان لفظه فقط موجوده في نسخته واما على الثالث فلان الاتحاد علته فاين وجدت وجد ذلك المعين وان كان بقوابل مختلفة او استعدادات مختلفة لعرض لقابل واحد كان لها تعينات مختلفة اما على الاول فلتعدد التعينات بتعدد القوابل كما في هيولى البيت والثلث واما على الثاني فلتعددها بتعدد الاستعدادات المختلفة العارضة لمادة واحدة كما في العناصر وما قيل من ان الحصر في هذه الاقسام ممنوع لجواز ان يكون التعين بالمزاج الذي حصل لما عرض له ذلك التعين في مبدأ التكون او باستعداد يتبع ذلك المزاج او بالعلل والصور المهيئة اذ ما خرجها عن الاخر المادة لا تقتضي ان لا يكون علة للتشخص بحيث تكتسب منها كما ذهب ولان تعينات النفوس الانسانية المتحدة بالنوع في حال العلاقة وبعدها خارج عن هذه الحصر اذ ذلك امتيازها وتشخصها حال حدوثها بعرض لها من قبل البدن لان النفس مجردة وقواه اذ البدن مباين بالذات للنفس وكذا قواه فلا يجوز ان يكون مميزين لان تميزها عن غيرها انما يكون عالمه ذاتها بالجوهر المباين واما امتيازها وتشخصها بعد الفساد فبا حوال وصفات ملكية وانفعال وانفعالات ادراكية الى غير ذلك غير وارد على الحصر اذ ليس مراده هيهنا ان يبين انحصار

التشخص ليتوجه عليه ذلك بل مراده ان يبين ان التشخص ان كان بالماهية او بالفاعل او بالقابل الواحد لا يكون له استعدادات مختلفة فلا او ان كان بالقابل لا يكون له استعدادات مختلفة لزم كما قال قيل ان الطبيعة ان كانت محتاجة لذاتها الى محل كان وجودها في محل ابدا وان لم تكن غنية عنه لذاتها والغني عن الشيء لذاته لا يعرض له الحاجة لعارض فلم يكن وجودها في محل اصلا واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون بعض افراد الطبيعة الواحدة حالا في محل وبعضها قائما بلا محل فلا يكون التعين الذي هو طبيعة واحدة عندهم نفس ماهية الواجب وذلك ايضا على اصول المادية على ما ذهبوا اليه و لا لكان قائما بلا محل في الواجب وقائما بمحل في ما دونه هذا تقرير هذا الكلام في هذا المقام فاعلم ذلك وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم احتياجها الى محل لذاتها استغناؤها عنه لذاتها لجواز ان لا يكون شيء منهما لذاتها بل يكون كل واحد منهما لامر خارجي وللقائل ان يقول كل مفهوم فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا او لا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا فمحتاج لذاته بل الجواب بعد تسليم كون التعين طبيعة واحدة ليس مقولا على ما تحته بالاشتراك ان يقال لا نم ان طبيعة التعين غنية قائم لبعض افرادها محل بعرض لها الحاجة اليه بل انما يعرض الحاجة لذلك الفرد من افراد الطبيعة من حيث هي غنية عنه لكن لاشتمال ذلك الفرد عليها الى جهة الطبيعة وذلك لا ينافي كونها من حيث هي

دات

وجب انحصاره في شخص واحد ان كان بقوابل متعددة او بقابل واحد له استعدادات مختلفة

هي عينه عند لانه لو كان التعين ثبوتيا لكان له هوية كلية مقولة على اشخاص التعينات قول النوع على افراده فيحتاج كل شخص من اشخاص التعين في امتيازه عن شخص اخر منه الى تعين اخر لان الاشتراك اذا كان في الهوية كان الامتياز بالتعين فيلزم التسلسل لان الكلام في هذا كالكلام في ذلك وفيه نظر لجواز ان يكون صدقه عليها بالاشتراك اللفظي لا النوعي ولو سلم ذلك فلا نم احتياج كل واحد من اشخاص التعينات الى تعين غير اخواته وهو يجوز ان يكون عدميا لجواز ان لا يكون تعين التعين ثبوتيا ولكان انضمامه الى الهوية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين اخر والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه بغيرها فيلزم ان يكون متعينة قبل تعينها وانه محال لانه لا نم استحالة تعين الماهية بتعين سابق قبل تعينها بتعين لاحق لانا نقول الكلام في ذلك التعين كالكلام في هذا التعين لان انضمامه ايضا الى الهوية موقوف على امتيازها عن غيرها بتعين اخر فيلزم التسلسل ولكان التعين الشخصي الذي له باشاركه في نوعه ان كان بالماهية او بالفاعل وفي الحواشي القطبية اي عين المتعدد الشخص نوعها في الشخص لما هو فلم يكن له بالشاركه في نوعه وهذا بحث وانما فيه صاحب الحواشي الفاعل بعدم التعدد لعدم لزوم الانحصار على تقدير التعدد واذا كان الامر كذلك فللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التعين بالفاعل المتعدد وان كان بالقابل

اي بمادته ولا شك ان له ايضا تعينا ذاتيا محتاجا الى علة لكونه ممكنا فتعين القابل ان كان بقابل اخر لزم التسلسل لانه لا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون تعين قابل القابل بالماهية او بالفاعل لان القابل ح مخصص نوعه في شخصه فيلزم انحصار نوع تلك الماهية ايضا في الشخص والمقدر خلافه وان كان اي تعين القابل بالمقبول اي بذلك الشخص او بمقبول الماهية على ما يقتضي ما في الحواشي القطبية اذ ذكر فيها اي بتعين الماهية التي هي مقبولها لزم الدور وفي الحواشي القطبية بناء على ان تعين القابل معه في الوجود او متقدم عليه وهو ثم لكونه متاخرا عنه لانه ح محل واقول توجيه لزوم الدور على تقدير ان يكون تعين القابل معه في الوجود او متقدما عليه انه اذا كان تعين القابل بتعين الماهية كان تعين الماهية متقدما على تعين القابل الذي هو اما مع القابل في الوجود او متقدم عليه والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء وكذا المتقدم على المتقدم فاذن يكون تعين الماهية متقدما على تعين القابل الذي هو متقدم على تعين الماهية لان المقدر ان تعين الماهية الشخصي بالقابل ولا معنى للدور الا كون المتاخر متقدما على ما تقدم عليه لانا نقول اما الاول فلانه نم امتناع التسلسل لازم فانه من جانب المعلول لاحتياج تعين الماهية اليها احتياج المحل الى الحال واحتياج تعين تعينها الى تعينها ولا برهان على امتناعه واما الثاني فلانه نم صدق الشرطية اي لا نم ان التعين

لو كان ثبوتيا لكان انضمامه الى الهوية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين اخر لجواز امتيازها عن غيرها بنفسها فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل ولا يخفى انه لو حصل الكلام بتعين الشخص الذي له ما شاركه في نوعه بان بني انضياف التعين الى الهوية يكون موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين اخر لا يصلح ما ذكر للجواب واما الثالث فلانا نحصر لجواز ان يتعين بسبب الفاعل بشرط استعداد يعرض للقابل وفي الحواشي القطبية وان يتعين بسبب الهوية بشرط استعداد يعرض لها بسبب حادث يتقدم ذلك ويكون قبل كل حادث لا الى نهاية والتسلسل فيما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود معا غير مستحيل بل هو واقع سلمناه لكن لا نم لزوم الدور على تقدير ان يكون تعينه بالقابل وتعين القابل بالمقبول فانه يجوز ان يكون هوية كل واحد من القابل والمقبول علة لتعين الاخر وفي الحواشي القطبية فعلى هذا يكون تعين الهوية معلولا لهوية قابلها لكون تعين تعينها معلول هوية القابل ويكون تعين قابلها معلول هوية المقبول اقول هذا انما يصح اذا كان تعين التعين بنفسه بل ذاتيا واما اذا لم يكن بنفسه بل زائدا عليه فلا اعلم كيف يصح وانما ارتكب صاحب الحواشي هذا والذي ذكره قبله ان التعين القابل معه في الوجود او متقدم عليه بحمل المقبول على تعين الهوية لا ضرر فيه لجواز حمله على الشخص على ما يقتضي ظاهر كلام المصنف وان كان في حمل المقبول عليه

بعد وتقييد الكلي بالكلي لا يوجب التشخيص اي لا نسلم ان يكون الحاصل منهما شخصا معينا يمتنع الحمل على كثيرين وذلك لانه لو كان مسلما لما صدق قولنا كل ما تقيد كلي بكلي صار ذلك المجموع شخصا مانعا مفهومه من حمله على كثيرين والتالي باطل فانا اذا قلنا زيد انه الانسان العالم الورع او انه الذي تكلم بكذا في يوم كذا في وقت كذا فمع كل هذا شركة قال صاحب المطالع في هذا الكلام نظر فان كل كلي يتقيد بكلي اخر حصل له تخصيص ما فتقيد بجميع الكليات في شيء بحيث يمنع حصولها في غيرها كانقسام في المسطوح جواز تركيب الخاصة من امور عامة احيب عنه بانا ادعينا انه لا يحصل من انضمام الكلي الى الكلي الاخر وتقييده به الجزئي اصلا حتى يرد علينا ما ذكرتموه بل ادعينا ان تقييد الكلي بالكلي لا يستلزم الجزئية استلزاما كليا لا استلزام الجزئية في بعض الصور لا يتمحض نقضا على ما ادعيناه ويجاب ايضا عما قيل لو لم يجب تقييد الكلي بالكلي التشخيص لوجب ان لا يحصل التشخص اصلا وذلك لان الامر الذي انضم الى الهوية حتى تعينت اما ان يكون له هوية او لا يكون وايا ما كان استحال حصول التشخص اما اذا كان له هوية فلان تلك الهوية من حيث هي كانت كلية وتقييد الكلي بالكلي لا يوجب التشخص فح لا يجاب لا يتعين تلك الهوية بسبب انضمام هذا المنضم اليه واما اذا لم يتعين تلك لا يحصل التشخص واما انه لم يكن هوية فلانه يمتنع انضمامه الى الهوية لان ما لا هوية له لا وجود له وما لا وجود له استحال انضمامه الى غيره وح لا يحصل التشخص لامتناع حصول

التشخص بدون انضمام التشخص الى الماهية البحث الخامس فى الوحدة والكثرة
وهما غنيان عن التعريف وزعم بعض الناس ان مفهوم الوجود
عين مفهوم الوحدة ويستلزم هو ان الكل موجود هوية
وخصوصية فظنوا ان تلك الهوية هى وجوده وهى نفس
وحدته وابطله المص على ط قال الوحدة مغايرة للوجود لانها
لو كانت نفس الوجود لكان كل موجود واحدا والتالى بط لان الكثرة
من حيث انه كثير موجود ولا شىء من الكثير من حيث انه كثير بواحد
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الكثرة من حيث انه كثير موجود لان الكثرة
من حيث انه كثير لا يكون الا كثيرا واما كونه موجودا الى غير
ذلك من الصفات فيكون من حيثيات اخر لا من حيث الكثرة
لا يق لحن لا نعنى بقولنا الكثير من حيث انه كثير موجود ان
حيثية الكثرة هى حيثية الوجود حتى يتوجه علينا المنع بل نعنى
بان الوجود يعرض الكثير من حيث هو كثير فنقول لو كان
المفهوم من الوحدة عين المفهوم من الوجود لكان كلما يعرض
له الوجود عرض له الوحدة والتالى بط لان الكثير من حيث انه كثير
يعرض له الوجود ولا يعرض له الوحدة لانا لا نسلم ان الوحدة
لا يعرض الكثير من حيث هو كثير فان الكثرة الماخوذة بلا شرط شىء
كما يعرض له الوجود يعرض له الوحدة ايضا ولهذا يق عشرة
واحدة وماية واحدة الى غير ذلك وللتشخص ايضا اذ لو كان
المفهوم من الوحدة عين المفهوم من التشخص والهوية لزال
كل واحد منهما بزوال الاخر واللازم بط لان البسيط اذا جزى

حتى

حتى تعدد ذات وحدته وصارت هويته والا لكان التفريق اعداما
لذاتى الجسم بالكلية وهو بط بالضرورة وفيه نظر وتقريره على ما ذكره
المص فى شرح المختصر ان يق لا نم بقاء الهوية عند التفريق فانه اذا
حصل زالت تلك الهوية التى كانت من حيث هى هى وحدثت هويتان
اخريان نعم ربما قال الجسم حصصه بقى بعد التفريق لا انه بقى
هويته والفرق بينهما ظاهر وهو اى الوحدة وجودية والا لكانت
عبارة عن سلب الكثرة لانها لو كانت عدمية لكانت عبارة عن سلب شىء
لانه المراد بالعدمى وح لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب غير الكثرة
والا لزم من وجود ذلك الغير نفى الوحدة ولا غير يلزم من وجوده نفى الوحدة
فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدم العدم
ح وعدم العدم وجود والمقدم خلاف فرض وفيه نظر لان عدم العدم ليس
وجودا بل مستلزما ويجوز ان يكون العدمى مستلزما للوجودى كا
لجهل المعلم والعمى للبصر لانهما عليهما بالالتزام وعكس ان يق هذا
لا يضر لانا نعلم بالضرورة ان اللازم من عدم الكثرة الوحدة لا غيرها
فلو كان عدم العدم مستلزما للوجود كانت الوحدة فى وجودية وان
كانت وجودية لزم تقومها بالامور العدمية وهى الوحدات ضرورة
تقوم الكثرة بالوحدات وزايدة على الماهية والا لكانت اما نفسها
او داخلا فيها وهما باطلان لما مر فى الوجود ولا باس بتكرره فنقول
الوحدة ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها والا لكانت تعقل كل ماهية
هو عين تعقل الوحدة او مستلزما لتعقلها والتالى بط لانا قد
نعقل الماهية مع الشك فى وحدتها وفيه نظر لا نطار عامر بعينه

فى الوجود فلا نطول الكلام بايرادها ولان الوحدة تقابل الكثرة
والسواد لا يقابلها فلم تكن الوحدة السواد واذا لم تكن كك فالوحدة
زايدة على السواد وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كون الوحدة نفس
السواد ان يكون زايدة عليه لجواز ان يكون داخلة فيه ولا بد
للتعرض لذلك حتى يلزم المراد وفى الحواشى القطبية وفيه نظر لجواز
صدق الكثرة والسواد على شىء واحد مع كون الوحدة جزا من السواد
لكن بشرط ان لا يكون محمولا عليه اما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق
اقول والمقرر فيه انه اذا كان السواد والكثرة صادقين على شىء
واحد مع كون الوحدة جزء السواد ان الوحدة تقابل الكثرة و
السواد لا يقابلها لصدقه على ما صدقت عليه مع عدم كون الوحدة
زايدة على السواد لكونها جزءه وانما اشترط ان لا يكون من الاجزاء
المحمولة لانها لو كانت من الاجزاء المحمولة لامتنع صدق الكثرة والسواد
على شىء واحد والا لزم صدق الكثرة والوحدة على ذلك الشىء
لكون الصادق على الشىء صادقا على ذلك الشىء
وح تصدق ان الوحدة تقابل الكثرة لان اللازم وهو صدق
الوحدة والكثرة على شىء واحد مستحيل لجواز ان نصدقا على شىء من جهتين
لكن من جهتين وهذا معنى قوله اما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق
هذا ما وصل اليه ذهنى فى توجيه هذا الكلام وفيها انه لو
كانت وحدة السواد مثلا نفسه او جزءه لكان كل ما قابل الوحدة
قابل السواد وبالعكس لكون السواد واحدا لكنه ليس كك
لان الواحد يقابله الكثير ولا كسواد والبياض يقابل السواد

دون

دون الواحد اقول من الجائز ان الشىء ليس غير واحد يصدق على
تقدير ان يكون الوحدة داخلة فى السواد لان المقابل للكل لا
يجب ان يكون مقابلا للجزء لا يق ليست الوحدة وجودية ولو ثبت
ثبتت زايدة اما الاول فلانها لو كانت وجودية لكانت لها وحدة
اخرى لان كلما يوجد اما اعتبر انه من حيث هو هو انه مع قطع
النظر عن غيره كان واحدا لا محة فيكون له وحدة وفى الحواشى القطبية
اذ كل موجود له هوية وخصوصية هى وحدته وفيه نظر لان
المختار كون الوحدة مغايرة الهوية والتشخص والوحدة لكونها
وجودية وحدة اخرى ولزم التسلسل وفى الحواشى القطبية وفيه نظر
لجواز ان لا يكون وحدة الوحدة زايدة عليها وانه فيها فى توجيه
هذا الاستدلال لو كانت ثبوتية زايدة على ما عرضت عليه وهى
مقولة على ما تحتها من الوحدات بالتواطى لكانت الوحدات مشتركة
فى كونها وحدة ومتمايزة فى خصوصية كل واحدة منها التى هى
هويتها المعينة وخصوصية كل واحدة منها زايدة على ماهيتها
النوعية التى هى الوحدة فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى
وفيه النظر المذكور انفا واخر وهو منع كونها مقولة على ما
تحتها بالتواطى لجواز ان يكون بالاشتراك اللفظى واما الثانى
فلقوله ولانها لو كانت زايدة اى على تقدير كونها وجودية
فوحدة الماهية المركبة ان قامت بكل جزء منها لزم قيامها بالمحال
الكثيرة وان قام بكل جزء منها اى جزء الماهية المركبة شىء منها
اى من الوحدة لزم انقسامها وان قامت بجزء واحد كانت

صفة المرتبة فانه بما بعيدها ضرورة مغايرة الجزء الكل وكل واحد
من الامور الثلاثة مع دخل الحظة في اتحاده نظر لان امكان حقيقة
قائم بجزئها اقول فيه نظر لانه ان اراد بالامكان الامكان الخاص
فلا نسلم انه كذلك تم بجزئيها فانه امر عقلي لعرض المهية في العقل
الى الخارج وان اراد به الاستعداد الذي يحصل عند حصول
الشرائط وارتفاع الموانع فلا نسلم انه صفة للمهية بل هو امر حال
في مادته به تستعد مادته للصورة المناسبة اياه لانا نقول
اما الاول فامتناع كله تم لكونه من جانب العدم واما الثاني فلا
تم لحصر الحوانع قيامها بالمهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن اجزائها فلم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل وهي اي الوحدة
عرض والا لكان جوهرا لانحصار ممكن الوجود فيهما وليس
كذلك ولهذا امتنع قيامها بالعرض لامتناع قيام الجوهر با
لعرض واللازم باطل وهو ظاهر اذ العرض ايضا كالجوهر قد
يكون واحدا وقد يكون كثيرا وفي الحظة لان الوحدة حالة
صلبة في العرض لان وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض
في مفهوم كونها وحدة لان اطلاق الوحدة على كلتيهما با
لتواطؤ لا يوجب الا اشتراكا في مفهوم الا منفصلة فانا
لا نعني بالوحدة شيئا غير كونه بحال لا ينقسم على انا نقول
يصح تقسيم الواحد الى الجوهر والعرض وهو يستلزم كونه موردا
مشتركا ولا يعارض ذلك بانها ليست عرضا والا لامتنع
قيامها بالجوهر لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر

ان العرض موجود في الجوهر لقائل ان يمنع ان قول الوحدة على
ما تحتها من الوحدات بالتواطؤ ولم لا يجوز ان يكون بالاشتراك
اللفظي وما ذكره في بيان ذلك لا يجديهم نفعا لما مر في مباحث الوجود
والكثير ان كان له وحدة من جهة فجهة كثرته غير جهة وحدته لاستحالة
كون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة فجهة الوحدة اما مقومة لتلك
الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتكثرة اشتركت في مقومة اوجب ذلك
المقوم الحكم عليها بالاتحاد من جهة اشتراكها في مفهوم ذلك المقوم
او عارضة اي لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتعددة المتكثرة
اشتركت في عارض يوجب ذلك العارض الحكم عليها بالاتحاد من
جهة اشتراكها فيه او لا عارضة ولا مقومة وهذا يوجد في بعض
النسخ ووجوده اصوب فان كانت مقومة مقولة في جواب ما
هو فهو الواحد بالجنس اي كان المقول على مختلفات بالحقائق كالانسان
والفرس فان الانسان هو الفرس اي متحدان بالجنس وان كان مقولة على
متفقات كافراد الانسان فان هذا الفرد من الانسان هو الفرد الآخر
منه اي متحدان في النوع وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فهو
الواحد بالفصل كافراد الانسان ايضا فانها اشتركت في الناطقية
وهي مقومة لها ومقولة في جواب اي شيء هو فيقع عند ذلك
هذا الفرد من الانسان هو الفرد الآخر منه اي متحدان في الفصل و
اما انحصار المقوم بمعنى ليس اعم من هذه الثلاثة فيعرف في علم المنطق
وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع ان كانت هناك
محمولات لها موضوع واحد فانها اشتركت في ان كل واحد
منها محمول على ذلك الموضوع وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها

عارض اياها كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة هي كون كل
منهما محمولا على الانسان عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
فيقال الكاتب هو الضاحك اي متحدان في الموضوع او المحمول
ان كانت هناك موضوعات لها محمول واحد فانها اشتركت
في ان كل واحد منها موضوع لذلك المحمول وهذا الاعتبار خارج
عن حقيقتها عارض اياها كالقطن والثلج هو القطن اي انهما
متحدان في المحمول وان لم تكن مقومة ولا عارضة فهو كالنسبة
الشبه الى هي تلك التي للنسبة فان جهة الاتحاد وهي النسبة
ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المذكورتين اللتين حكم عليهما با
لاتحاد بل عارضة للنفس والملك وهما النسبتان حكم عليهما بالاتحاد
وههنا كلام اما كان الواحد مقولا على كثيرين بالعدد واما اذا لم
لم يكن كذلك على ما قال واما الواحد بالشخص وهو ما لا يكون مقولا
على كثيرين فان لم يكن قابلا للقسمة وليس له مفهوم وراء كون
الشيء بحيث لا ينقسم وفي النسخ الى امور ومشاركة في تمام ذاته فهو
الوحدة التي للتحصيل وان كان له مفهوم وراء ذلك فهو النقطة
اي كحدود النقطة ان كان له وضع اي قبول الاشارة الحسية
والا اي وان لم يكن له وضع فهو المفارق كالعقل والنفس
المتجردة وفي الحظة في ان للنقطة مفهوما وراء ذلك دون
ذلك دون الوحدة نظر لانه كما يصح النقطة شيء لا جزء له يصح
الوحدة ما يقال لكل شيء انه واحد منها سواء في ان لكل
منهما مفهوما آخر واقول وفيه نظر لان قولنا شيء لا جزء له
ليس في الحقيقة مفهوما آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم فالصواب

ان يقال انه كما يصح ان يقال النقطة طرف الخط او غير ذلك مما يصدق
عليها يصح الوحدة ما يقال لكل شيء انه واحد فيكون للوحدة مفهوم
آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم كما ان النقطة او يقال انه كما يصح
النقطة شيء ذو وضع ولا جزء له يصح الوحدة ما به الواحد فان قولنا
شيء ذو وضع لا جزء له مفهوم مغاير لكون الشيء بحيث لا ينقسم ضرورة
مفهوم الشيء المفهوم جزء منه ولعل لفظة ذو وضع سقط عن القلم
فان قيل هذا انما يرد ان لو كان قولنا ما به يقال لكل شيء انه واحد
مفهوما للوحدة وهو ممنوع اذ لا مفهوم لها الا كون الشيء بحيث لا ينقسم
وما ذكرتم وامثاله من لوازمها ولوازم الاشياء تغاير مفهوماتها
قلنا ان اردتم بمفهوم الشيء ما يحصل منه في العقل عند تصوره
اعم من ان يكون حقيقته او ما يغايرها او عرضا فما ذكرنا ايضا
من مفهومات الوحدة اذ يحصل منها ذلك ايضا وكذلك النقطة
وان اردتم به ماهيته فلا نسلم ان مفهوم النقطة الا كون الشيء بحيث
لا ينقسم اذ لا يكون للشيء اكثر من ماهية فلا يصح قولكم للنقطة مفهوم
آخر وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم فان قيل حاصل ما ذكر
ان الواحد ان لم يكن قابلا للقسمة فان كان ماهيته الشيء بحيث
لا ينقسم فهو الوحدة وان لم يكن ماهيته مجرد ذلك بل هو مع امر
آخر فهو النقطة ان كان له وضع ولا يلزم من هذا ان يكون النقطة
الكثيرة ماهيته بل ان لا يكون ماهيتها مجرد كون ذلك الشيء بحيث
لا ينقسم بل هذا مع كون ذا وضع وذلك الامر كذلك قلنا سلمنا انه
لا يلزم منه الا ذلك الشيء بحيث لا ينقسم الا انا لا نسلم ان الوحدة
ماهيتها مجرد كون الشيء بحيث لا ينقسم بل هذا مع كونه مبدأ

وضع وان قيل القمر فان كانت اجزائه متشابهة اي متساوية الكل في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال هكذا قيل وفيه نظر لان الفلك واحد بالاتصال مع ان اجزائه ليست متشابهة بهذا المعنى والصواب ان لها طبيعة واحدة سواء كانت قبوله القسمة لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فان قبوله القسمة بواسطة المقدار والا اي وان لم تتشابه اجزائه فهو الواحد بالاجتماع وكل منهما اي من الواحد بالاتصال والواحد بالاجتماع وفي تحقيقه اي من اجزاء المتشابهة والمختلفة وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابله هو الاجزاء المتشابهة والمختلفة اي الواحد بالاتصال والاجتماع لا الاجزاء نفسها ولعل لفظة ما له او ما فيه انما سقطت من قلم الناسخ سهوا ان حصل له جميع ما يمكن فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي من مواضعة كالدرهم الواحد فانهم وضعوا على كون مقدار معين درهما وان كان متكثرا بالعدد فان قيل اند من اقسام الواحد بالشخص فكيف يكون الانقسام والتعدد فيه بالفعل قلنا الواحد بالشخص هو ذلك المقدار المعين من الفضة مثلا لا نفس الفضة فقط وليس نفس ذلك متعددا بالفعل او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الكثير اي مقابل للواحد بهذا المعنى وينبغي ان نعلم ان الواحد بالاتصال كما يقال على المعنى المذكور كذلك يقال بالاشتراك اللفظي على كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية وكذلك على كل مقدارين متلازمين طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الاخر كالجسمين بالطبع كالمعتوق اجزاؤه با

بالنسبة الى بعض اجزاء بالعصا عدد وذلك يشبه الوحدة الاجتماعية للامام ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك لتحقق الشك فيه بعض معانيه على ما سلف ثم قال وهو واحد من الدلائل الدالة على انه ليس جنسا لما تحته وانت تعلم ان التفاوت والاختلاف في معانيه انما يكون دليلا على انه واقع بالتشكيك ان لو كان الواحد مقولا على ما تحته بالاشتراك المعنوي وذلك غير محقق والاثنان لا يتحدان من غير استحالة وتركيب لانهما بعد الاتحاد اما ان يبقيا موجودين او لا يبقيا موجودين فان بقيا موجودين فهما اثنان لا شيء واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجاد الاخر ثالث مغاير لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود والى هذا اشار بقوله وان عدما او احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود وفي تحقيقه نظر لانه ان اراد ببقائهما موجودين بعد الاتحاد بقاء كل واحد منهما مع الوحدة العارضة لمجموعهما اخترنا القسم الاول الثاني قوله ح ينعدم كل واحد منهما او احدهما قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحد منهما وبقاء هوية كل منهما لا بد له من دليل لا يقال هذا لا يجوز لان زوال الوحدة عن كل واحد منهما وبقاء هويته كل منهما يستلزم زوال الهوية لان ذلك هو وان اراد ببقاء كل واحد منهما هويته وتشخصه وان زالت وحدته

العارضة نختار القسم الاول قوله فهما اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة وهل المراد بالاتحاد الا زوال الوحدة عن كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره اولا ثم التصديق به وفيه نظر لان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة لهما قيام عرض بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة واما ان اعدادا في الوجود فظاهر لا يحتاج الى دليل وهو محل نظر فتامل وليست هيئتها اي المعدودات نفس كونها اعدادا بل كونها اعدادا امر زائد عليها لانها اي المعدودات ماهيات واعداد اي معدودات قد يكون جمادا او نباتا او غيرهما وكونها اعدادا ثابت في جميع هذه الاحوال فكونها اعدادا زائد في جميع عليها لان الثابت في جميع الاحوال وهو كونها اعدادا زائد على ما ليس بثابت في جميع الاحوال وهو كونه جمادا ونباتا او حيوانا وليس العدد عبارة عن عدم الوحدة لتركبه من الوحدات التي هي امور وجودية ومجموع الامور الوجودية لا يكون امرا عدميا وفي تحقيقه اي ليس اعتبار كون الشيء عددا امرا عدميا والا لكان عبارة عن عدم كون الشيء واحدا لانه لا يجوز ان يكون عبارة عن عدم اي شيء كان والا لارتفع بتحقق اي شيء كان ولو كان كذلك لم يكن لنوع من الموجودات هذا الاعتبار وذلك يستلزم ان لا يكون العدد موجودا واند مح بالضرورة فتعين ان يكون عبارة عما ذكرنا واذا كان كذلك كان كون الشيء

واحدا امرا وجوديا لكن كون الشيء عددا امر مركب من كونه واحدا مرادا كثيرة فيلزم ان يكون مركبا من مجموع امور وجودية امرا عدميا وانه مح وعبر عن هذا الاعتبار بالعدد وكون الشيء واحدا بالوحدة والمراد بهما ذكرنا ولان الوحدة عرض والعدد متقوم بها وفي تحقيقه اي اعتبار كون الشيء عددا متقوم بها ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشيء واحدا المتقوم بالوحدة فيكون عرضا لان المتقوم بالعرض اولى ان يكون عرضا واذا كان عرضا كان امرا وجوديا لكونه موجودا في موضوع وفيه نظر لان الوجود المأخوذ في تعريف العرض ليس هو الوجود بالفعل كما في تعريف الجوهر بل معناه انه يجب ان يكون في موضوع وهو اعم من ان يكون موجودا او غير موجود والحق انه اشارة الى بيان ان العدد عرض لا الى ان العدد امر وجودي الا انه قدم الدليل على المدعى فانما نرها صاحب الحواشي العدد في الموضعين بالاعتبار المذكور حتى يجب ان يكون متقوما بالوحدة واذا لو كان مفسرا بالماهيات التي عرضت لها انها اعداد لكان لقائل ان يمنع تقومها بالوحدة او الوحدة عارضة لكل واحد من تلك الماهيات على ما عرف ولكل مرتبة من مراتب العدد اي لكل عدد من الاعداد اعتبارات عام او ما يعمه الى كل مرتبة من مراتب العدد وهو كونه كثرة اذ لا شك انه يعم كل مرتبة من مراتبه وخاص وهو خصوصية تلك الكثرة وهي صورتها النوعية التي صار بها هو هو لاختلافها اي لاختلاف الاعداد لعدم اشتراكها في الكثرة بالخواص اللازمة كالصم والمنطقة الموجبة لاختلافها بالفصول ومبادي الفصول الصور النوعية كما ان مبادي الاجناس المواد والعدد الاسم لا يوجد له كسر من الكسور التسعة التي من النصف الى العشرة

فنلا احد عشر وثلث عشر من العدد المنطوق ما يقابله وانما قلنا ان
اختلافها بالخواص اللازمة موجب لاختلافها بالفصول لانه لا بد
لذلك من علة لستند اليها تلك اللوازم الخاصة وهي لا يجوز ان يكون الا
عتبار العام ضرورة استحالة لستزام الامور المتقابلة لواحد متفق و
لما مر من ان الاختلاف في اللوازم يوجب الاختلاف في الملزومات
فيجب اسنادها الى الفصول اما بغير وسط او بتوسط لوازم
خاصة منتهية الى الاستناد الى الفصول لامتناع اسناد اللوازم
بعضها الى بعض لا الى نهاية لكونه تسلسلا من جانب المبدا وهو مبني
على كون الاعتبار العام ذاتيا لها وهو ثم بل هو عرض لها و
امتياز كل مرتبة عن غيرها بنفسها وذاتها واسناد اللوازم الخاصة
الى ذواتها المختلفة وتقيد او ما انا الى ذلك تمام وقيام الوحدة
من العدد بالوحدات التي فيه اي الوحدات التي هي مبلغ جملتها
العدد ويكون كل واحد من تلك الوحدات اجزاء مهيته فاذا اردنا
تعريفه قلنا انه عدد مجتمع من اجزاء اجتماع واحد وواحد الى
ان يستغرق تلك الاحاد كلها لا الاعداد التي فيه وهذا معنى
قول المعلم لا تحسبن ان الستة ثلاثة وثلاثة بل الستة ستة مرة
فان العشرة ليست متقومة بالخمسين اذ ليس تقومها بها اولى من
تقومها بالثلاثة والسبعة او بالاربعة والستة او بالثمانية
والاثنين ولا فيلزم تقومها باي واحد منها ترجيح بلا مرجح
وفي الخطة فيلزم ان يكون للشيء امور كل واحد منها كاف في
تقومه ولكن في استحالة تقويم هذه الامور لشيء واحد
نظر لاشتمال بعض هذه الامور على بعض الاخر واقوله

فيلزم جواب عما قيل سلمنا ان تقومها بالخمسين ليس اولى من تقومها
بالبواقي لكن لم لا يجوز ان يكون تقومها بالجميع والتنظير فان
غير واحد اذا كان للشيء امور كل واحد منها كاف في تقومه يلزم ان
يكون للشيء امور كل واحد منها تمام المهية وهو ضروري الاستحالة
سواء كان بعض تلك الامور مشتملا على البعض او لم يكن فانه لا يصح
ان يقال كل واحد من الحيوان والناطق والجسم تمام مهية الانسان
مع ان الحيوان مشتمل على الجسم لانا نقول لانم وانما يكون محالا
لو لم يكن الحاصل من كل منها تمام تلك المهية بعينها واما اذا كان فلا
واما ما ذكرتم من النقض فانما ينقض لو كان بعض كل من المثالين مشتملا
على بعض الاخر على سبيل التبادل وليس كذلك لكون الناطق مشتركا
مشتركا بينهما والاثنان عدد لانا نعني بالعدد ما يقبل القسمة لذاته
ولا يكون بين قسميه جزء مشترك وهو بهذا انه احد القسمين بداية
للاخر وما زاد على الواحد كذلك فيكون الاثنان وما يتلوه بالغا
ما بلغ عددا قيل ليس بعدد لانه الزوج الاول فلا يكون عددا
كالفرد الاول وهو ليس بشيء لانه على تقديره كون الواحد فردا وهو
ثم ولانه تمثيل من غير جامع يفيد اليقين ولان العدد كم متالف من
الوحدات واقل مجمع ثلثة وهو ثم بل اثنان ولانه لو كان عددا
لكان بسيطا او مركبا لانحصار العدد فيهما وليس شيء منهما اما
الاول فلانه لو كان اول لما كان له نصف واما الثاني فلانه
لو كان مركبا لوجب ان يعده غير الواحد وهو باطن والاول
شرطه ان لا يكون له نصف هو عدد ولا ان لا يكون له
نصف اصلا وشرطه ان الاول ما لا يعده غير الواحد وكذا لا يعده

غير الواحد جاز ان يكون له نصف هو واحد وان لم يجز ان يكون
له نصف هو عدد قال بعض الناظرين في هذا الكتاب والحق ان
النزاع لفظي لانهم ان عنوا بالعدد ما زاد على الواحد فلا اشك في
كون الاثنين عددا كما قال المص وان عنوا به ما لا يكون فيه عدد
فلا اشك انه ليس من الاعداد اذ ليس فيه عدد واقول القول بان
العدد ما فيه العدد يوجب ان لا يكون الثلثة ايضا عددا اذ ليس
فيها عدد والا لكان الاثنان عددا وليس كذلك اذ لو كان عددا
لكان فيه عدد وليس اذ الواحد ليس بعدد وكذا الاربعة وما يتلوها
فادى القول بذلك الى ان لا يكون شيء من الاعداد الغير المتناهية
عددا وفساده ظاهر وهما اي الاثنان ان اشتركا في النوع والا فهو
المتخالفان وايضا الاثنان هما المتجانسان ان اشتركا في الجنس
والمتشابهان ان اشتركا في الكيف والمتساويان ان اشتركا في
الكم والمتناسبان ان اشتركا في الاضافة والمتشاكلان ان
اشتركا في الخاصة والمتطابقان ان اشتركا في الاطراف والمتوازيان ان
ان اشتركا في وضع الاجزاء واما الاشتراك في ساير الذاتيات
والعوارض فليس لاقسامه الحاصلة اسماء خاصة واما الاخر فهو
اسم خاص للمتغاير بالتشخص وهذه امور لفظية يجب ان يكون
معانيها ملخصة هكذا ذكره الشيخ والامام ومن تابعهما وبعض
الناظرين فيه قسم المتخالفين الى هذه الاقسام ولا يخفى انها امور
غير مختصة بالمتخالفين بل المثلان ايضا قد يكونان متشابهين
بقين ومتساويين وغيرهما وبعضها الغير بين فالغيران اما
المثلان واما المتخالفان فيكون كل واحد منهما مشتملا

للغير من غير عكس والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في الموضوع
واحد من جهة واحدة في زمان واحد قالوا قوله من جهة واحدة
احتراز عن خروج الابوة والبنوة عن الحد لاجتماعهما في ذات واحدة
في زمان واحد ولكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وفيه نظر
لان هذا القيد انما يحتاج اليه لو كانت الابوة والبنوة للثنان
من جهتين لا من جهة واحدة متقابلين وليس كذلك اذ ليس بينهما
تقابل التضايف وقوله في زمان واحد احتراز عن خروج السواد
والبياض الحاصلين في ذات واحدة من جهة واحدة لكن في
زمانين وفيه نظر لان هذا القيد انما يحتاج لو سبق على الصدق
انهما يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة لكن في زمانين
وهو ثم الا ان يكون المراد من قوله لا يجتمعان لا يحصلان فيستقيم
ولئن قيل في هذا الحد اختلال فان السلب والايجاب لا يمتنع
ان يوجدا معا في الموضوع وان امتنع ان يحملا عليه فالحركة
واللاحركة موجودتان في الجسم المتحرك الاسود اما الحركة فظاهر
واما اللاحركة فلان السواد موجود فيه واللاحركة محمولة عليه بالمواطاة
المواطاة وقد بين ان المحمول بالمواطاة على الموجود في الموضوع
موجود في ذلك الموضوع فنقول لعل لسليم تلك المقدمة المعتبر
ما قال هما اللذان لا يوجدان معا في ذات واحدة كما قاله
بعض ليتوجه عليه ذلك بل قال لا يجتمعان وعدم الاجتماع اعم
من ان يكون بحسب الوجود والقول والحمل ثم المتقابلان اما
ان يكونا وجوديين ويكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
ض ودته انه لا تقابل بين العدميات كما سيجي فان كانا وجوديين

فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان
كالابوة والبنوة والاخوة فان كل واحدة من الابوة والبنوة والاخوة
تعقل كل منهما بالقياس الى صاحبتها وكذا الاخوة والاخوة
والا اى وان لم يكن تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فالمتقابلان
وبشرط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض وهذا
الشرط يبطل انحصار اقسام التقابل فى الاربعة لوجود قسم اخر
وهو ان لا يكون بينهما غاية الخلاف كالحمرة والصفرة ويكون
العلامة اثير الدين الابهرى سمى هذا بالمتعاندين وهو غير مرضى
لان الحكماء ما ادعوا انحصار المتقابل فى الاربعة اذ ليس لهم دليل
على ذلك بل اصطلحوا على انها اربعة لاحتياجهم اليها فى
العلوم وان كان احدهما وجوديا فقط فان اعتبر التقابل
بينهما بالنسبة الى موضوع قابل للامر الوجودى بحسب شخصه
سواء كان قبله او بعده كالبصر للاعمى اذ الاعمى قابل للبصر
بحسب الشخص فى ذلك الوقت وكذا الانسان غير الصبيان
فان وقت حصوله فات كالمردة للصبيان فان وقت حصوله
لم يجئ بعد او بحسب نوعه كالبصر للاكمه فان الاكمه قابل للبصر
بحسب نوعه لا شخصه او بحسب جنسه القريب كالبصر
للعقرب فان العقرب قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه
بل بحسب جنسه القريب وهو الحيوان او بحسب جنسه البعيد كالبصر
للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا
بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم فهذا العدم
والملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقى هو عدم كل معنى وجودى

يكون ممكنا للشىء بحسب الامور المذكورة او بالنسبة الى الموضوع القابل
للامر الوجودى بحسب الوقت الذى يمكن حصوله اى حصول
ذلك الامر الوجودى له فيه اى فى ذلك الوقت كالبصر للمولود
لا للجنين فهذا العدم والملكة المشهوران فالعدم المشهورى هو ارتفاع
المعنى الوجودى كالقدرة على الابصار ونحوها من مادة
المعتبر لقبوله فى الوقت الذى من شانها ذلك وان لم يعتبر فيهما
ذلك اى وجود الموضوع فهما السلب والايجاب كقولنا الا
نسان ولا انسان وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب وقد بين ان تقابل
وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عنها الا عن العدم والملكة
فلعدم اشتراط وجود موضوع فيه كما ذكره واما عن السلب
والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على
ما قال ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على
الصدق والكذب معا بين هذا وهو غير مرضى لما عرفت واشال
هذين الامرين داخلة تحت التضاد بحسب الشهرة اذ الضدان
المشهوران امران ينسبان الى موضوع ولا يمكن ان يجتمعا
سواء كانا وجوديين او احدهما فقط وجوديا او كان بينهما
غاية الخلاف او لم يكن وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا وفى
هذه التسمية تنبيه راجع الى المعنى لكون كل من المتقابلين اثنين اما
المضافات والعدم والملكة فيخلو المحل عنهما اما فى المضافين فكهو
زيد عمرو وابوه اذا لم يكن واحد منهما واما فى العدم والملكة
المشهورين فكقولك بصير واعمى للحجر واما فى الحقيقيين
فكقولك للهواء الميت مستنير ومظلم وكقولك لزيد المعدوم

هو بصير واعمى واما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم
هو ابيض واسود والموجبة تكذب عند عدم الموضوع وعند وجود
لا تضاد بالوسط كالفاتر فانه ليس بحار ولا بارد او بخلوه عنهما
اى عن الوسط ايضا كالشفاف فانه خال عن السواد والبياض اللذين
هما ضدان وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وما علم ان المعلم
يكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والاخر كاذبا
مخصوص بالايجاب والسلب كى اذا السلب والايجاب البسيطان
لا يصدقان معا ولا يكذبان بل الفرق بينه وبين سائر
المتقابلات اى الضدين والمتضايفين وجودى بان يخلوهما
والامر العدمى فى العدم والملكة يحتاج الى وجود قابل للامر
الوجودى بخلاف العدمى فى الايجاب والسلب فانهما
ايضا يعتبران الصدق والكذب عند نسبتهما الى موضوع
واحد فالفرق عام لانا نقول عند انتسابهما الى موضوع
محصل موجبتان احدهما محصل والاخرى معدولة
فهما جاز ان يكذبا عند عدم الموضوع فاذن الاقسام لا
يكون فى السلب والايجاب الا ان اعتبار الصدق والكذب
والاقسام ثم يكون فى نفس السلب والايجاب البسيطين
المتقابلان بعينهما وفى سائر المتقابلين يكون نسبتهما
الى الموضوع ما ويكون تلك النسبة خارجة عن نفس المتقابلين
فيكون اعتبار الصدق والكذب والاقسام فى السلب
والايجاب لا لاجزاء الداخلة فى المتقابلين وفى غيرهما
فى العوارض الخارجة فاعرفه وقد يكون احد الضدين

على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد
لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض فان بدن
الحى لا يخلو عنهما وذلك عند من لا يقول بحالة ثالثة او
يمكن خلو المحل عنهما وح اما ان لا يحصل هناك وسط كقولك الفلك
لا ثقيل ولا خفيف اذ ليس المراد منه ان هناك حالة متوسطة
بين الثقل والخفة ويحصل هناك وسط وح اما ان يعبر عنه
باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والاحمر المتوسط
بين الاسود والابيض او لا يعبر عنه باسم محصل بل بسلب
الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر فاذن بين من ذلك انه ليس
كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان متوسطا بينهما كالفلك
لا يقال المقابل من حيث انه مقابل والسواد من حيث انه سواد ضد
للبياض مضاف فيكونان اخص من المضاف وانتم قد جعلتم
الاول اى المقابل اعم من المضاف لانكم قسمتم المقابل الى المضاف
وغيره فيكون اعم واخص منه وهو محال وكذا الثانى اى المضاد
قسيما له اى للمضاف فيكون مباينا له واخص منه وهو ايضا
محال لانا نقول الضدان والعدم والملكة داخلان تحت المقابل
بعينه داخلين تحت المضاف فبعض ما هو داخل تحت المقابل
غير داخل تحت المضاف فلا يكون المقابل من المضاف وايضا
يلزم الضدين والعدم والملكة التضايف والسواد من حيث
انه سواد لا من حيث انه ضد مضاد للبياض وغير مضاف له
فبعض ما هو مضاد غير مضاف فاذن لا يكون المضاد من
المضاف والا لكان كل مضاد مضافا والمراد من الغير فى
التضايف ولو كان ممنوعا عند الخصم ...
الطلبة لم ... ابن

فى قوله والتضايف غير التقابل وغير التضاد فما اشرنا اليه من ان
التقابل والتضاد ليس من التضايف لانا نفهم ظاهرا الا ان يبادر
انهم قائل بالغيرية لكن لا على وجه يكون التضايف عم فالجواب
منع الاعمية لا اثبات الغيرية نعم التضايف عرض لهما اى
للمتقابلين والمتضادين لعارض هو ان المتقابل من حيث انه
مقابل والسواد من حيث انه سواد ضد للبياض فالتقابل والتضاد
عرض لهما بحسب الذات والتضايف بحسب العارض ولا امتناع
فى كون الشى اعم من غيره وهو التقابل من التضايف فى المثال وعرض
له وهو التضاد للتضايف فى المثال بحسب الذات او اخص منه
بحسب العارض بل يمتنع كون الشى اعم منه بحسب الذات او مقابلا
له بحسب الذات واخص منه بحسب الذات والواحد يقابل الكثير
ضده لكن ليس شى من هذه الاقسام اما انه ليس بالتضاد فلان
الوحدة مقومة للكثرة ولا شى من المقوم بالضد ولا شى من الوحدة
بالضد للكثرة وفيه نظر ولان موضوع الضدين واحد وموضوع
عدم ليس كذلك وفيه نظر ايضا واما انه ليس بالعدم والملكة فلانه
لو كان كذلك لوجب ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
بالقياس الى موضوع قابل مع ان كانت الوحدة وجودية
كانت الكثرة عدمية وان كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة وجودية
وعلى الاول يلزم ان يكون مجموع الوجودات عدما وعلى
الثانى يلزم ان يكون مجموع العدمات وجودا واما انه ليس
بالسلب والايجاب فلهذا بعينه واما انه ليس بالتضايف
فلان الوحدة لكونها مقومة مقدمة والمتضايفان معا

اولانه لو كان كذلك لامتنع انفكاك احدهما عن الاخر فى الخارج و
الذهن والوجود بخلافه وكذلك الحال القول فى الواحد بالقياس
الى الكثير فاذن ليس بين مفهومى الواحد والكثير تقابل حقيقى بل
التقابل انما عرض لهما من جهة عارض لهما وهو عروض المكيالية
للواحد والمكيلية للكثير اذ مفهوم كون الشى واحدا او كثيرا ليس
مفهوم كونه مكيالا او مكيلا ولا يلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر
وليس كذلك ولا شك فى ان الشى من حيث انه مكيل يقابل الشى من
حيث انه مكيال فالواحد من حيث انه مكيال يقابل الشى من حيث انه
مكيل والمكيالية والمكيلية من باب التضاف لاستحالة تعقل احدهما
بدون الاخر فاذن التقابل بينهما تقابل التضايف لكن لا بحسب حقيقتهما
بل بحسب عارض عرض لهما وهو المكيالية والمكيلية والى ما اشار بقوله
لان الواحد من حيث انه مكيال يقابل الكثير من حيث انه مكيل
فالتضايف عرض لهما لاضافة عرضت لماهيتهما وهو المكيالية
والمكيلية ولا تقابل بين الاعدام وبه يظهر انحصار التقابل فى الاقسام
الاربعة كذا ذكروه على ما قيل لامتناع العدم المطلق مقابلا
للعدم المطلق لامتناع كون الشى مقابلا لنفسه وفى الحطيه
هذا اذا اعتبرنا مفهوم العدم المطلق من حيث هو اما اذا اعتبر
اعتبرناه بحسب الافراد فلصدقه على كل موجود يغاير المتضايفين
المضافين لوجود المطلق المضافين اقول فيه نظر لان العدم
المطلق عند الاضافة لا يبقى عدما مطلقا فلم يكن العدم المطلق
فى المضاف سلمناه لكن العدمين المطلقين اللذين هما عدم
وعدم غيرهما لا يصدقان على نكرتين ان العدم المطلق كيف يصدق

على الموجود والمضاف اى ولامتناع كون العدم المطلق مقابلا
للعدم المضاف لكونه اى لكون العدم المطلق جزءا منه اى
من المضاف وفيه نظر لانا لا نسلم انه جزء لما عرفت غير مرة سلمناه
لكن لا يلزم من كونه جزءا له كونه محمولا عليه ليلزم اجتماعهما
فى الصدق على شى واحد وكون المضاف اى لامتناع كون
المضاف مقابلا للمضاف لصدقهما على كل ما هو مغاير
لهما اى على كل موجود مغاير للموجودين اللذين هما عدمهما
وفى الحطيه هذا انما يتم اذا كان المراد من عدم زيد هو الذي
ليتم الدليل وفيه نظر والاضداد منها ما يصح عليها الحركة
كالسواد والبياض ومنها ما لا يصح عليها التعاقب كالحركة
عن المتوسط واليه فانه لا يصح عليها التعاقب اذ لا بد
ان يتوسطهما سكون فان المعلم الاول ارسطو ذهب الى
انه لا بد فى كل حركتين المستقيمتين مختلفى الجهة من سكون
يتخللهما وتابعه الشيخ وذهب افلاطون الى ان ذلك غير واجب
البحث الرابع فى الوجوب والامكان والامتناع كل مفهوم
ان امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته وان امتنع وجوده
لذاته فهو ممتنع لذاته وان لم يمتنع عدمه ولا وجوده لذاته بل
امكن كل منهما لذاته فهو ممكن لذاته ولكل واحد من الاول
والثالث اى الواجب لذاته والممكن لذاته وجود فى الخارج
اما الثالث فلان من الموجودات ما هو مركب وكل مركب
موجود ممكن لافتقاره فى وجوده الى اجزائه التى هى غيره
ولكون كل مفتقر فى وجوده الى غيره ممكنا لذاته وانما خصصنا

المركب بالموجود ليندفع ما فى الحواشى القطبية من ان قوله وكل مركب ممكن
لعلة مستلزم لامكان المركبات الممتنعة كالمركب من الضدين لا اذ يمكن
ان يمنع افتقار المركب الممتنع الى اجزائه مع تقدير الجواز استلزامه الحكم وانما
خصصنا الافتقار بالوجود لان الافتقار مطلقا لا يستلزم الامكان بل
فى الوجود فان الواجب لذاته مفتقر فى الصفات الاضافية الى غيره وفيه
وانما قلنا بان وجود الثالث على الاول لا يتوقف علمه على الاول اما
الاول فلان مجموع الممكنات الموجودة موجود ممكن اما انه موجود
فلامتناع ان يكون مجموع الامور الموجودة معدوما واما الثانى
فلافتقاره الى كل واحد منها الذى علة تامة وفى الحطيه لكونه موجودا
غير واجب لافتقاره باشياء جزئية لا للافتقار المانع من ان الافتقار الى
جزئه لا يستلزم الامكان كالمركبات الممتنعة وقد عرفت ان النسبة بالوجود
فيقطع هذا موجودة وفى الحطيه فى اطلاق الموجود على العلة التامة نظر
لان احد اجزائها عدم المانع وهو لا يكون جزء الموجود وفى الحطيه
فى اطلاق الموجود على العلة التامة نظر لانه لا يدل على ان يقع له علة ما مجتمعة
للشرائط ومن الشرائط ان يكون المانع مرتفعا الا ان يكون عدم المانع
موجودا او ان ثبوتا لعدم الاطلاق هذه الالفاظ على الامور العدمية
والعلم يكون على ما صرحنا اقول وهذا انما يتم اذا كان المانع امرا وجوديا وهو
ثم لا احتمال ان يكون عدميا فيكون عدمه وجوديا الا ان يبين بالابطال
بالمعنى وهى لا يجوز ان يكون نفسها اى نفس المجموع وهو ظاهر للمجموع ايضا
لعلة الشى على نفسه ولا داخلة فيه اى فى المجموع لو فرضنا ان يتوقف
المجموع على كل واحد من اجزائه فلا يكون شى منها علة تامة له اى علة تامة
ما علية مجتمعة للشرائط لان المراد من الاستجماع استجماعها على ما قال

بالفعل علی ما فی الحاشية بل هی موجوده خارجة عنها ای عن ممکنات الوجود
والموجود الخارج عن الممکنات هو موجده واجب الله واذا ثبت ذلک
فاعلم ان الوجوب استحقاقية الشیء الوجود لذاته ای من ذاته علی ما فی الحاشية
والواجب لذاته له هذه الصفة فلا یحتاج فی وجوده الی غیره من حيث
وهذه الصفة ای عدم الاحتياج فی الوجود الی الغیر معلولة للاولی
ای الصفة الاولی وهی استحقاقية الوجود من ذاته لانه کلما ثبت استحقاقية
وجود الشیء لذاته ثبت عدم احتياجه فی وجوده الی الغیر بخلاف العکس
لثبوت الثانیة للممتنع بخلاف الاولی والامتناع هو لا استحقاقية لعدم الشیء
لذاته ویمتنع له هذه الصفة فلا یحتاج فی عدمه الی الغیر بالغیر فیکون
والاعتبار الثانی معلول للاعتبار الاول کما عرفته فی الواجب والامکان
هو استحقاقية الشیء لذاته لا استحقاقية الوجود والعدم من ذاته والممکن
لذاته له الصفة یحتاج فی وجوده وعدمه الی غیره فیکون الصفة الثانیة
معلولة للصفة الاولی علی ما عرفت وفیه نظر لان الاستلزام
ههنا متعاکس وفی الحواشی القطبية قیل هذه الصفة معلولة
للاولی بناء علی ان الاولی هی صفة الشیء باعتبار حاله والثانیة
باعتبار غیره ویمکن ان یقال ان الاولی معلولة للثانیة بناء علی انها
عدمیة والثانیة وجودیة اقول وفی القولین نظر اما فی الاول فلانه
لا یصلح تعلیلا لجواز ان یتصف الشیء بالغیر باتصافه مع مصحوبا باعتبار
ذاته وحاله واما فی الثانی فلانا لا نسلم ان الاستحقاقية عدمیة لانه ان اراد
بالعدمیة ما فی نفس مفهومه وحقیقته نفی شیء فان النفی داخل فی مفهوم
المتنفی الذی هو للا استحقاقية لا فی مفهوم النسبة التی هی الاستحقاقية
وان اراد بالعدمی المعدوم فلا ان الاستحقاقية من الاعتبارات

العقلیة

العقلیة لا الموجودات الخارجية فکذا الاحتیاج واعلم ان العلماء اختلفوا
فی ان الوجوب هل هو امر ثبوتی ام لا فنص اختار انه ثبوتی واستدل
علیه بقوله الوجوب مقتضی لثبات الوجود وکلما کان کذلک کان وجودیا
فیکون ای الوجوب وجودیا اما الصغری فلانه اذا لم یجب وجود الشیء لم یوجد
فیلزم ان یکون الوجوب سببا للوجود واذا کان کذلک وجب ان یکون موجودا
ما دام واجبا فیکون الوجوب سببا لثبات الوجود وفیه نظر لان تقدم
الوجوب علی الوجود انما یصح فی الممکن دون الواجب وما فی الحاشية ان
فالتقدم الثبات لا یقتضی شیئا اما انه یکون مقتضاه فلا واما الکبری فلان
الامر العدمی لا یکون سببا وهذا انما یتم لو بین ان ثبات الوجود امر وجودی
علی انا نقول الوجوب کیفیة نسبة الوجود الی الماهیة لانه استحقاقية الماهیة
الوجود من ذاته کما ذکره انما یکون اعتبارا عقلیا ناهو نفس ماهیة کیف
الوجود کما لا یکون با خلافیها اذ خارجا عنها والاول یقتضی الترکیب و
الثانی تقدم الصفة الوجودیة الماهیة وهی الوجوب علی وجود الماهیة لتقدم
الوجوب علی الوجود لذاته الا بمعنی الوجود لا یحصل الوجود وفیه نظر
لان الوجود لا یمتنع من ان یکون متقدما علی الوجود لا ان کان الاول
یلزم ان یکون متقدما علی الماهیة لکون الوجود عین الماهیة والمتقدم علی
الشیء لا یکون نفسه وان کان الثانی سقط الاستدلال علی انا نقول قوله الوجوب
مقتضی لثبات الوجود ینافی قوله الوجوب نفس ماهیة واجب الوجود
لان الوجوب لما کان مقتضیا لثبات الوجود کان غیر الوجود فیکون
الوجوب غیر الوجود واذا کان غیر الوجود کان غیر ماهیته لان المغایر للشیء
لا یجوز ان یکون مغایرا له فان الالف مغایر للباء والباء مغایر للالف مع
ان الالف لا یغایر نفسه لانا نقول مراد من الوجوب المقتضی لثبات الوجود

الکان غیر الوجود کان غیر الماهیة وان کان غیر الماهیة کان منافیا لقوله الوجوب
متقدم علی الوجود لما فی الحاشية ان تقدم الصفة الوجودیة علی وجود
الماهیة انما یلزم لو کان الوجود غیر الماهیة حتی یکون استحقاقها للوجود
متقدما علیه واما اذا کان عینها فلا وان تقید الدلیل بما یجعل الوجوب
الوجود نفس ماهیة الواجب لما اورد علیها ان یلزم سقط هذا النظر اقول
لکن لو جاز ان یکون صدق ذلک بان یکون الوجود نفسا
والوجوب زائدا وهو فی صدد بیان ان الوجوب نفس الحقیقة لو کان
الوجوب ثبوتیا کان زائدا علی الذات لکونه نسبة بینها وبین الوجود
ما خذ النسبة عن کل واحد من المنتسبین فساوی سائر الموجودات فی الوجود
بناء علی الجملة الوجود بمعنی واحد وخالفها بالماهیة وما به الاشتراک مغایر لما
به الاختلاف فوجوده غیر ماهیته فماهیته لم یقتض ذلک الوجود لما هو
کانت ممکنة هذا خلف فالواجب ایضا کذلک لوجهین الاول فلان الواجب لذاته
اما ان یکون واجبا لامر بالوجوب فاما کان سبب معقد واجبا لذاته ممکنا لذاته
کان هو اولی بان یکون ممکنا لذاته لکن الواجب لذاته استحال ان یکون
ممکنا لذاته لوجوب استحال ان یکون ممکنا لذاته واما الثانی فلان الوجوب
لو کان ممکنا لذاته لکان قابلا للعدم فیلزم ان یکون الواجب لذاته ممکنا لکون
الوجوب ثم معلوله لذاته استحال احتیاج الواجب فی وجوب وجوده
الی غیره وامکان عدم المعلوم یوجب امکان عدم العلة وان استحال ای
ماهیة الوجود فاستحال زوالها ان کان وان لم کلتا او امکان الوجوب
لانا ننقل الکلام الی استحقاق ماهیته وجوب الوجود لوجوده فنقول
لو کان امرا ثبوتیا زائدا علیها لساوی سائر الموجودات فی الوجود وخالفها
بالماهیة الخ والم یکن الدلیل لم یکن الوجوب ثبوتیا زائدا علی الذات والا فلا

الجزء یستلزم انتفاء الکل و المتصل ما اذا التعلیل انه ثبوتی زائد
فلان کونه ثبوتیا یستلزم کونه زائدا کما مر وفی الحواشی القطبیة هذا تم
فیه ان لا یلزم من عدم کونه زائدا ان لا یکون ثبوتیا احتمال تعلیل ما
بان اللزوم ثابت لانه عکس نقیض قوله لو کان ثبوتیا لکان زائدا ولان
استحقاق الوجود سابق علیه لان الشیء ما لم یستحق الوجود لا یحصل
له الوجود وفیه ما مر فلو کان ای الاستحقاق الذی هو الوجوب ثبوتیا
یلزم ثبوت الصفة وهی الاستحقاق للموصوف وهو الماهیة قبل ثبوته
وهو محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع علی ثبوت الموصوف فی
نفسه وفی الحواشی القطبیة فالملازمة مسلمة دون استحالة التالی
ان اراد بها غیرها فالملازمة ثم لعل ان اراد بها انتزاع الصفة الوجود
بالمعدوم فلزومه ثم لان الماهیة من حیث هی لا تصدق علیها انها معدومة
والوجوب یکون قائما بها من حیث هی هی وذلک غیر ممتنع واقول
الانسان نقول لان ذلک انما یلزم لو کان تقدم الوجوب علی
الوجود تقدما بالزمان ولیس کذلک لان الوجود لا یتخلف عن الوجوب
وذلک لان الماهیة من حیث هی هی وان لم تکن موجودة لا معدومة
لکن لا تخلو عن صفة الوجود والعدم وعند خلوها عن صفة الوجود
تصدق علیها انها معدومة وعند العکس العکس وهو واضح ولانه
لو کان ثبوتیا لکان خارجا عن الذات لکونه نسبة بینها وبین الوجود
و وجوب معا ثم الغیر للنسبی فیکون ممکنا لاحتیاجه الی
الذات لقیامها بها فاذا لحق الوجوب علی الذات لکن علته هی ماهیة
فللماهیة وجوبات قبل هذا الوجوب وهلم جرا لان الکلام فی ذلک
الوجوب کالکلام فی هذا الوجوب فیلزم ان یکون للماهیة وجوبات

لعرجابه واستحالة لا نا نجيب عن الاول بان الوجوب نفس الماهية
والوجود ان يقال لا نم انه لو كان ثبوتيا لكان زايدا قوله لكونه نسبة
قلنا نم انه نفس الماهية لما بينا انفا وفيه نظر لان الوجوب على ما
ذكره المفسر وهو استحقاقية الماهية الوجود ضرورة انه نسبة بين الماهية
والوجود فكيف نفسها واما الذي استدل به على انه نفس الماهية وقد
ضعفه وفي الحواشي القطبية ما بين ان وجود الوجوب هو عين الماهية
الوجوب بل بين ان الوجوب نفس ماهية الواجب ووجود الواجب
عين ماهيته اقول الوجه في هذا الكلام ان النسخة التي وقع عليها كان فيها
هكذا بان وجود الوجوب نفس ماهيته على ما نظهر بالتامل فان قيل
لو كان الوجوب نفس ماهيته لكان وجوده زايدا على ماهيته اما
وجوب الذي يساوي ساير الموجودات في الوجود ويخالفها بماهيته
فوجوده غير ماهيته وهو خلاف مذهبكم قلنا لا نم بل يخالفه ساير
الموجودات بامر عدمي هو عدم عروض الوجود له لا بالماهية فلا يلزم
ما ذكرتم واليه اشار بقوله فيكون مخالفته اي مخالفة الوجوب
لساير الموجودات بامر عدمي وهو عدم العروض سلمنا ه اي سلمنا ان
الوجوب لو كان ثبوتيا لكان زايدا لكن لا نم ان ماهيته اي ماهية الوجوب
جوب لو كانت ممكنة لكان الواجب ممكنا قوله لان الواجب انما
صار واجبا لذاته بالوجوب قلنا لا نم بل الواجب لذاته انما صار
واجبا لذاته لان ماهيته كافية في حصول ما له من الوجود وكون ماهيته
بهذا الحال اي استحقت الوجوب لذلك هو استحقاقه الوجود من ذاته
وانما كان كذلك كان الوجوب صفة للواجب فلا يلزم من امكانه فان
امكان الصفة لا يوجب امكان الموصوف وفي الحواشي القطبية بناء

علي

بل انما معلولة لذات الواجب وامكان المعلول لا يوجب امكان العلة وفيه نظر
لان الوجوب اذا كان نفس ماهية الواجب كان امكانه يوجب امكان الواجب بالضرورة
اقول النظر غير وارد لان هذا المنع بعد تنزل وتسليم كونه زايدا قوله لنا
لو كان ممكنا لذاته لكان قابلا للعدم فيلزم ان يكون الواجب ايضا كذلك
قلنا لا نم ذلك قوله لان امكان عدم المعلول يوجب امكان عدم العلة
قلنا لا نم ذلك لانه لو كان ارتفاع المعلول يوجب ارتفاع العلة لبطل كلام
المهاء اذا ارتفع كان العلة بعد ضعفه كما سيجيء فاذا كان كذلك فلا
يكون عدم المعلول موجبا لعدم العلة بل عدم العلة موجب لعدم المعلول ولقايل
ان يقول سلمنا ان عدم المعلول لا يوجب عدم العلة ولكن لا نسلم وهذا
القدر يكفينا بل الجواب ان عدم المعلول لا نسلم عدم ذات العلة الموجدة
اياه فان ذلك قد يكون بانتفاء شرط مع كون ذات العلة الموجدة
بحالها فلم يلزم من امكان عدم الوجوب امكان عدم ذات الواجب
سلمناه اي سلمنا ان ماهية الواجب لو كانت ممكنة لكان الواجب
ممكنا ولكن لا نم ان النسبة اللازمة على تقدير ان استحقاقها للوجود
يكون زايدا لا يتم جانب المعلول ان افاد على انتهاء الممكنات
الى علة او لا الى معلول اخر ورعايتنا حي يمنع الترطيب للمكون اي
لا نم ان الوجوب لو كان ثبوتيا يلزم ثبوت الصفة للموصوف قبل ثبوته
فان اللازم ح اي على تقدير ان يكون استحقاق الوجود سابقا عليه
يكون ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف لا ثبوتها للموصوف قبل
ثبوته لان ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف ان كان بلا محل لم
يكن الصفة صفة وان كان مع الموصوف لم يكن صفته لا نا لا نم ذلك
فانه يجوز ان يقوم صفة شيء بغيره قبل زمان وجوده اما في زمان وجوده

ملاكما سيذكره المص وفيه نظر وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لان انما نسلم
ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف ولا ثبوتها لهذا الموصوف حتى ثبت
له هذه الصفة تعين ثبوته للموصوف كما زعم السائل فان الجواب تحقق
اشار اليه وعن الثالث يمنع الترطيب اي لا نم انه لو كان ثبوتيا لكان
وما ذكرتم لبيانها وهو ان الوجوب يجب حتى ثم فان الوجوب عندنا
نفس ماهية واجب الوجود لما بينا وتعدد تسليم اي ونتعدد تسليم كون
الوجوب نسبة فلا نم استلزام وجوب مغايرة النسبة لكل واحد من
المنتسبين خروجها عن كل منهما فان مجموع النسب يعني الى كل واحد من
النسب ونسبة مغايرة لكل واحد منهما داخلة في مجموع النسب
والا لم يكن المجموع مجموعا لا يقال نقول وجوب تاخر النسبة عن كل واحد
من المنتسبين بدل قوله ووجوب مغايرة النسبة للمنتسبين فيندفع ما ذكرتم
لان التاخر عن الشيء يكون خارجا عنه بالضرورة لا المغايرة لانا لا نم
وجوب تاخر النسبة عن كل واحد من المنتسبين فان المجموع النسبة نسبة الى كل
واحد من النسب وتلك النسبة ليست متاخرة عن كل منهما اخر ومع كونها
داخلة في مجموع النسب بل الطريق ان يقال ان الوجوب لما كان نسبة
مغايرة للمنتسبين بهذه ان الوجوب مغاير لماهية فهو اما ان يكون
داخلا فيها او خارجا عنها والاول يوجب التركيب في ماهيته والثاني كونه
واجبا قبل هذا الوجوب كما مر وفي الحواشي القطبية يمكن ان نقول سلمنا
لكن لم قلتم بانه يلزم ان يكون للماهية وجود اخر بالنسبة الى وجود
الوجوب فجاز ان يكون ذلك الوجوب نفس وجود الواجب او
نفس ماهيته وح لا يلزم ما ذكرتم وهو موضع بحث ونظر فيه ما مر واما
الامكان اي الخامس فاحتج الامام على كونه عدميا بانه لو كان ثبوتيا

يساوي غيره في الثبوت بناء على ان الثبوت اعم الوجود مطلقا و
تغايره بالماهية فوجوده غير ماهيته فاتصافها اي اتصاف ماهية الامكان
بالوجود ان كان واجبا لذاته كان اي الامكان واجبا لذاته ولزم منه
كون الممكن كذلك اي واجبا لذاته لاشتراط وجود الامكان لوجود اي وجود
لوجود الممكن اي وجود الممكن شرط لوجود الامكان لانه صفة وجود
الصفة مشروط بوجود الموصوف فيكون الممكن ح شرطا لما هو واجب
لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته
وهو المنع وان كان لذاته امكان اخر وفي الحواشي القطبية ثم الجواز ان لا
يكون امكان الامكان زايدا عليه وفيه نظر ولزم التسلسل او ما دونها والحق ان الواجب
لذاته لانا ننقل الكلام الى اتصاف ماهيته الوجود ونقول اما ان يكون واجبا
او ممكنا وكلا القسمين باطل وفيه تم اما الثاني فظاهر واما كون الامكان واجبا
فلاستلزامه كون الممكن واجبا لما مر انفا ولان الامكان لو كان ثبوتيا
وهو متقدم على وجود الممكن لان صحة وجود الشيء سابقة على وجوده
والامكان قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا وهما محالان لتعلق الصفة
على موصوف اي قيام الصفة الثبوتية بالموصوف قبل ثبوته ان ثبت له او
بغيره ان ثبت لغيره وهما محالان اما الاول فلان ثبوت الصفة للموصوف
فرع على ثبوته في نفسه واما الثاني فلان صفة الشيء لا يكون قائمة بغيره
والا لم يكن صفة بل صفة للغير ولانه نسبة بين الوجود والماهية فلو كان ثبوتيا
لزم تاخره عن الوجود لتاخر النسبة عن المنتسبين واذا كان متاخرا عنه
امتنع ان يكون متقدما عليه ح والا لزم ما مر انفا ولقايل ان
يقول اللازم وهو تقدم الوجود مع الامكان لا يلزم من فرض الامكان
ثبوتيا فان ذلك لازم سواء كان وجوديا او عدميا فيكون باطلا فيكون

ذلك وبقي الامكان نسبة فلو كان عدميا يلزم تأخره عن الوجود ولكن
ان يجاب عنه بالاثم انه ح لو كان عدميا لزم تأخره عن الوجود بل عن
ثبوته في الاعيان لاتأخر عالم ثبوته لان معنى تأخره عن الوجود فيما
بالمهيته لعله اتصافها بالوجود او قبله فان قيل حاصل ما ذكر تم ان النسبة
لا يجب ان يتأخر عن المنتسبين على تقدير كونها عدمية ويجب ان يتأخر عنهما
على تقدير كونها وجودية وليس كل كان النسبة متأخرة مطلقا فقوله
انها متأخرة انه على تقدير كونها عدمية لكن العقل لا في الوجود الخارجي
فان قبل الامكان على تقدير عدميته لما لم يكن متأخرا الى الخارج فلا يخ
من ان يكون متصفا به او لم يكن وعلى الاول يلزم تقدم النسبة على المنتسبين
في الخارج وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم الانقلاب فيقول الامام انه
يلزم الانقلاب فانا يلزم ان لو كان ح متصفا في الخارج بالوجوب او
الامتناع وليس كذلك فانهما ايضا من الاعتبارات العقلية ولا يتصف بها
موصوفها الا في العقل وكما يعرض للامكان في العقل فيصف به
فيه قبل التحاقه في الوجود وبعده فان قيل الكم ذكرتم اولا انه ممكنا
في العقل فكيف يكون متصفا به فيقول جاز ان يكون ذلك الجب
اعتباري ونحوه ان تأخر هذا الامكان بمعنى كيفية النسبة الوجودية الى الماهية
في العقل والمتقدم هو بمعنى كون الماهية بحالة لا يستحق الوجود والعدم
من انه فان ماهية الممكن قبل دخول في الوجود بهذه الحالة وقيل ومانا
ذا المستقبل وهو ضعيف لانا نمنع امتناع تقدم المذكور فانه من جانب
الممتنع لا العلة وامتناع اى ونمنع امتناع قيام ما هو متصف للشيء بغيرها
ودمائه هو قبل دمائه وجود الموصوف فلم قلتم انه ممتنع لا بد له من دليل
واحتج بانه هذا غير ممكن لانه لو كان الامكان ثابتا بغير ممكن لزم

امكان

امكان الواجب او الممتنع لان غير الممكن منحصر فيهما فلا يتم لم لا يجوز ان يقوم
امكان كل فرد من افراد الممكن بغيره لكن الفرد بحيث علاقه ومن غير وجوده
لان ذلك انتقال الامكان من محل الى محل وهو ضروري البطلان والحاصل
اى نمنع امتناع تقدمه ما عرض له الانتساب وهو الامكان الى غيره وهو
الوجود بحسب الذات علية اى على ذلك التقدير فجاز ان يكون متقدما
بحسب الذات ومتأخرا باعتبار عروض الانتساب وتوجيهه ان قولنا ان
اردتم بامتناع تقدمه على الوجود ح امتناع تقدمه بحسب الذات فهو ثم
واما يكون كذلك ان لو كان متأخرا عنه بحسب الذات وليس كذلك بل يأخر عنه
باعتبار عروض الانتساب ويجوز ان يكون المتقدم على الشيء بحسب الذات متأخرا عنه
عنه باعتبار عروض عارض لم فلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل وان اردتم
بامتناع تقدمه عليه ح امتناع تقدمه عليه لا بحسب الذات بل بحسب عروض
الانتساب فهو مسلم لكن تقدمه عليه ليس لا بحسب الذات وعلى تقدير
لانه نفس الامكان بنفس استحقاقه لا بغيره صفة حتى يمكن ان يكون متقدما
بحسب الذات ومتأخرا بحسب العارض واحتج الشيخ على كونه ثبوتيا
بانه لو لم يكن ثبوتيا لم يكن الشيء ممكنا في نفسه اى لم يكن الشيء في نفسه
ممكنا لانه لا فرق بين قولنا لا امكان له اى ليس للشيء امكان وبين قولنا
امكانه لا اى امكانه عدمي لعدم وقوع التمايز بين العدمات واذا كان كذلك
نصدق على الشيء الممكن في نفسه لا امكان له اى ليس له امكان على تقدير
صدق امكانه لا عليه واذا صدق عليه ذلك لم يكن ممكنا لان ما ليس
له امكان لا يكون ممكنا هذا بيان الملازمة ونفي التالي لا يحتاج الى البيان
وفيه اى فيما احتج به الشيخ على كون الامكان ثبوتيا بانه مناف لان هذا
العدمي فيكون وجوديا الوجوب كون احد المتنافيين وجوديا

والجواب عما ذكره الشيخ منع عدم الفرق بين القولين المذكورين فان الاول
نفي الامكان بالكلية وجودا كان او عدميا والثاني اثبات لصفة عدمية
والفرق بين نفي الامكان بالكلية وبين اثبات امكان عدمي بين وقوله
بل بينهما اى بين القولين منافاة ضرورية تحقق المنافاة بين نفي الامكان
وثبوته بالكلية الفرق واشار به الى ان وجود الفرق بين القولين وان
لم يستلزم امتناع صدقهما على شيء واحد لكن المنافاة بينهما مستلزمة
له وانها متحقق بينهما فيمتنع صدق قولنا لا امكان له عليه على تقدير
صدق امكانه لا عليه ح لا انه يصدق عليه على تقدير صدقه عليه
ولا يخفى ان هذا انما يتوجه لو فسر العدمي بما مفهومه وحقيقته نفي شيء
واما اذا فسر بالمعدوم فلا اذ لا شك انه لو كان معدوما لم يبق فرق
بين قولنا ليس امكان وبين قولنا الامكان معدوم وعما ذكره غيره
اى والجواب عما ذكره غير الشيخ ان يقال بل هو لكونه منافيا للوجوب
الوجودي يكون عدميا هكذا ذكره الامام وهو معارضة لاصل
واعلم ان كلام الامام انما يصلح للمعارضة لو كان كلام الغير مبنيا
على ان احد النقيضين يجب ان يكون وجوديا اذ يصح ان يقال
انه مناف لما هو نقيض للوجوب الوجودي فيكون عدميا الوجوب
كون احد النقيضين عدميا اما اذا كان مبنيا على عدم التقابل بين
العدمات فلا اذ لا يصح ان يقال انه مناف للوجوب الوجودي
فيكون عدميا لعدم التقابل بين الوجوديات لجواز تحقق المنافاة
بين الوجوديات وقد تم الحاجة الى الحمل على الاول في غاية الظهور
وهو ان يقال سلمنا ان احد النقيضين يجب ان يكون وجوديا
لكن لا نسلم ان الامكان مناقض للامتناع اذ لو كان نقيضا له لما

جاز ارتفاعهما عن الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين والتالي باطل ضرورة
وذكره ايضا ان وجوب كون احد النقيضين وجوديا ثم لان الامتناع والا
امتناع متناقضان مع كونهما عدميين وذلك يوجب عدم دخول
نقيض في تقابل السلب والايجاب لانه اعتبر فيه كون احدهما وجوديا
ايضا لما كان منعه هذا مبنيا على التشكيك يمكن دفعه بالغير وهو ان
نفي الامتناع لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان الاول
فبطل وان كان الثاني فكذلك لان الامتناع ح يكون وجوديا لان
عدم العدم وجود على ما سلمه فثبت ذلك ولا يخفى ان هذا ذكره الامام
حل لكونه نقضا اجماليا وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان احد المتنافيين يجب
ان يكون وجوديا والآخر عدميا اذ لو وجب ذلك لكان الامكان لكونه منافيا
للوجوب الوجودي عدميا والآخر باطل عندكم والملزوم مثله لان
كلام المعلل مبني على ان احد المتنافيين يجب ان يكون وجوديا والآخر
عدميا وكلام الامام لعلاقته لا يصلح ان يكون ردا الا على الثاني دون
الاول على ما لا يخفى وفيه نظر الى نفي القطعية والحمل فهو ان نفي المقابل اللا
امتناع هو عدم الامتناع وهو شامل للامرين الوجوب والامكان ومقابل
العدمي يجوز ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي والاولى توجيهه ان
يقال ان اردتم المنافي المقابل الذي هو اعم من التناقض فوجب كون
احدهما وجوديا والآخر عدميا ثم وان اردتم به المتناقض فلا نسلم ان الا
مكان مناقض للامتناع بل نقيضه اللاامتناع ونقيض العدمي يجوز ان
يكون منقسما الى وجودي وعدمي لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل.
وفيه نظر عرفته انفا وكيف كان اى الامكان من كونه عدميا كما ذهب
اليه الامام او وجوديا كما ذهب اليه الشيخ الا عرض للممكن اذا اخذناه

من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجوده وعن عدمه لانه اذا اخذناه مع الوجود
كان واجبا لانه حال كونه موجودا استحال عدمه وفي حواشي القطبية
لاندرج يكون ماخوذا مع علته التامة لوجوده والشيء مع علته التامة يكون
ممتنع العدم فيكون واجبا وان اخذناه مع العدم كان ممتنعا لان الشيء
حال كونه معدوما استحال وجوده ويمكن ان يقال ايضا لاندرج يكون
ماخوذا مع عدم علته التامة والشيء مع عدم علته التامة لوجوده يكون
ممتنع الوجود فيكون ممتنعا واذا كان واجبا او ممتنعا يمتنع عروض الا
مكان له ولقائل ان يقول لا نم انا اذا اخذناه مع الوجود او مع العدم كان
واجبا او ممتنعا ان اردتم بالوجوب والامتناع الوجوب بالذات
والامتناع كذلك وان اردتم بهما الوجوب والامتناع بالغير فلا نم عدم عروض
الامكان له فان الوجوب والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وهو
اي الممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته وقد يكون يكون ممكن الوجود لغيره
اي ممكن الحصول لغيره وفي الحواشي القطبية هذا التقسيم نظير لانه كتقسيم
الانسان الى الانسان والى الانسان الكاتب وان قيل الانسان الاول
بالكاتب فلا يكون الاول اعم من الثاني بل مباينا له لكن يصح ان
الاول اعم على ما قال والاول اعم من الثاني مطلقا لان كل ما هو ممكن والاول اعم
الوجود لغيره فهو ممكن الوجود لذاته والا لكان واجب الوجود لذاته
او ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك استحال حصوله لغيره ضرورة من
غير عكس كلي لان المفارقات وهي جواهر مجردة عن مادة القائمة
بانفسها ممكن وجودها لذواتها ويمتنع حصولها لغيرها نعم بعض
ماهو ممكن الوجود في ذاته ممكن الحصول بل واجب الحصول لغيره
كالصور والاعراض والامكان اللازم للماهية ان كان كافيا في فيضان

وجودها عن واجب الوجود لذاته كالامكان اللازم لماهية العقل الاول او عنه
اي عن الواجب وعن كل ما يمتنع انفكاكه عنه اعني عن الواجب كالامكان اللازم
لماهية العقل الاول او عنه اي عن الواجب وعن كل ما يمتنع انفكاكه عنه اي
عن الواجب كالامكان اللازم لماهية العقل الفلك مثلا دامت اي تلك الماهية
بدوامها اي بدوام واجب الوجود وفي الحواشي القطبية ولا يختص وجوده
بحين دون حين لانك ستعرف ان المركبات مستندة في وجودها الى
سبب واجب الوجود من جميع جهاته وكل الامكان كذلك استحال ان يختص بعض
المستعدات بالفيض دون البعض بل يجب ان يكون عام الفيض بان يكون
اختلاف الفيض عنه بسبب اختلاف القوابل وتلخيصه ان الامكان
اللازم للماهية كاف في قبول الفيض عن واجب الوجود فواجب الوجود لو اوجب
ان يكون موجودا دائما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اي وان
لم يكن كافيا توقف اي الفيضان على الشرائط وجودية كانت او عدمية
ليستعد الماهية لقبول الوجود عن واجب الوجود فيكون له اي لمثل هذا الممكن
لماهيته امكانان احدهما الامكان اللازم للماهية وهو كونه بحاله لا يلزم
من فرض وجوده ولا عدمه محال وثانيهما الاستعداد التام الذي لا يحصل
له اي لماهية الممكن عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع وهذه الشرائط
لا محالة يكون حادثة اذ لو كانت حادثة قديمة لزم من قدمها قدم جب
قدم الحادث وانه مح واذا كانت تلك الشرائط حادثة يكون مسبوقة
بحوادث اخرى الى نهاية ليكون كل سابق منها معدا للعلة الموجبة اي
الفاعلية الى المعلول الذي هو اللاحق لعدمها بعدها عند اصلها ولم يكن
كذلك بل انتهت الى الحادث لا يكون مسبوقا بحادث اخر فلا يخ
من ان يكون العلة التامة لذلك الحادث قديما او محدثة وعلى الاول يلزم

انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون ذلك لا مسبوقا بحادث مسبوقا
هف وذلك اي كون قبل كل حادث حادثا لا الى اول انما يكون
بحركة دائمة لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول الا
ستعدادات المختلفة لانه لو توقف كل حادث على اخر لكان الحادث
السابق جزءا للعلة للاحق فيلزم وجوده عند وجوده فيلزم وجود
حوادث الى نهاية دفعة وهو مح لصحة التطبيق ح لان كل سابق هو
شرط معد للاحق فلا يجب وجوده عند وجود اللاحق فان الحركة الى الحيز
الطبيعي شرط معد لحصول الجسم في حيزه الطبيعي مع انها غير موجودة عند حصول
الجسم فيه ولا بد لتلك الحوادث من محل لتخصص الاستعدادات بوقت دون
وقت وبحادث دون حادث وذلك لتوقف تخصيص الاستعدادات
على الاستعدادات المتوقفة على المحل وذلك المحل هو المادة فكل حادث
فله مادة وحركة سابقتان عليه وظهر من هذا وجود مبدا قديم يفيض
وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ووجود جسم قديم
يقوم به الحركة المتصلة على الدوام والممكن يجب وجوده عند وجود العلة
التامة لوجوده وفي الحواشي القطبية في اطلاق الوجود على العلة التامة
نظر بل على ما تقدم والا لبقي ممكنا معها فيجوز وجوده في وقت دون
وقت اخر فاختصاص وجوده باحد الوقتين ان كان لا لمرجح وقع
الممكن لا لمرجح وان كان لمرجح لم يكن العلة التامة علة تامة بل
جزءها وهف وفي الحواشي القطبية قوله والا لبقي ممكنا معها
ان اراد به انه يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه معها فهو مم و
ان اراد به انه يجوز وجوده وعدمه معها فهو مم ولكن لا نم لزوم
الترجيح بلا مرجح لجواز اقتضاء العلة التامة اولوية طرف الوجود

وان لم ينته الى حد الوجوب ولا ينافي التعليل المذكور على ان الممكن لا يكون
احد طرفيه اولى به لذاته هيهنا فنظير حمل النظر الاول وذلك لانه
لا يلزم من توقف حصول اولوية طرف الوجود على عدم سبب طرف
العدم ان لا يكون التامة كافية في حصول اولوية طرف الوجود وانما
يلزم ذلك لو لم يكن العلة التامة للاولوية طرف الوجود مشتملة على عدم
سبب طرف العدم وهو مم وعلم منه اي من وجوب وجود المعلول عند
وجود علته التامة لوجوده انه اي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك
لان حال الممكن مع حصول السبب التام لوجوده لما لم يكن كحاله قبل
حصوله لامتناع ان يكون اي الممكن مع السبب التام كهو لا معه
فعند حصول السبب التام لوجوده لا بد ان يحصل الطرف الوجود
اولوية على طرف العدم وتلك الاولوية لا ينفك عن الوجوب لوجوب
وجوده عند وجود العلة التامة لوجوده وتحصيله ان الممكن ما لم
يصر وجوده اولى لم يوجد وانه ان كان كذلك فما لم يجب لم يوجد اما الا
ول فلامتناع وقوع المساوي او المرجوح واما الثاني فلان تلك
الاولوية منتهية الى حد الوجوب لامتناع حصول تلك الاولوية من
ذاته بل انما يكون حاصلا من علته وقد عرفت انه يجب وجود الممكن
عند وجود علته فان قيل يكفي في تحقق الاولوية حصول بعض ما يتوقف
عليه وجوده وعند تحقق وجوده لا يجب نقول لا نم وان سلم
لكن لا يكفي ذلك في وجوده فعند تحقق جميع ما يتوقف عليه الاولوية اللازمة
للوجوب فيوجبه قال الامام في المباحث المشرقية الممكن مع
السبب اما ان يكون حاله كهو لا مع السبب او لا يكون كذلك والاول
باطل لانه لو كان كذلك لم يكن السبب سببا وهف وان كان حاله

تحالفا لئلا يلزم محالة تمسفسطه وقد كان لا مع السبب على احد التساوي
مع السبب صحيح عرض التساوي وصار احد الطرفين به اولى فحصول ا
لطرف المرجوح ممتنع لانه حين ما كان مساويا كان ممتنع الحصول لحين
ما صار مرجوحا فلان يمتنع وقوعه كان اولى ومتى صار الطرف
المرجوح ممتنع الحصول كان الطرف الراجح واجب الحصول في ذلك
الحين لاستحالة خروج عن طرفي النقيض ولقايل ان يقول لو كان
احد الطرفين حين ما كان مساويا ممتنع الحصول كان الطرف الاخر
واجب الحصول في ذلك الحين لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض وهو
مح والصواب ان نعلل ذلك بان امكان وقوع طرف لما كان موقوفا
على رجحان ويمتنع ان يكون الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا
فيمتنع وقوع الطرف المرجوح حال كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف الراجح
لما عرفت في الطبيعيات وحيث اجرى لبعض الفضلاء هنا نظر في هذا الكتاب
الوجوب مع العلة التامة للوجود والعلة التامة للوجود متقدم
على الوجود وما مع المتقدم على شيء بالذات متقدم على ذلك
الشيء بالذات فيكون الوجوب متقدما على الوجود فاذن الممكن
ما لم يجب لم يوجد وفيه نظر لان ما مع المتقدم على الممكن بالذات
والعلية امتنع ان يكون متقدما عليه بالذات والعلية لاستحالة
توارد العلتين على معلول واحد نعم ذلك واجب التقدم الزماني
ما علم ذلك وفي الحواشي القطبية لما بين كلما وجدت العلة التامة
يجب وجوده علم منه انه متى لم يجب وجوده لا يوجد علته التامة ومتى
لم يوجد علته لم يوجد لامتناع ان يكون مع السبب كهو لا مع السبب
والا لم يكن السبب سببا نظرا لا نا لا نسلم انه لو وجد بدون السبب

لكان

لكان حاله مع السبب كهو لا معه ان حاله مع السبب هو انه لا يتخلف عنه ومع عدم
السبب انه قد يتخلف ويمكن ان يقال لو صح وجود الممكن بلا سبب لانسد باب
اثبات الصانع وفساده ظاهر هذا ما في الحواشي القطبية وما ذكرناه مستغنى
عن امثال هذه التكلفات وحاصل ثبوت مثل هذا النظر ما عرفه ولا يجوز
ان يكون احد طرفيه اي احد طرفي الممكن اعني الوجود والعدم اولى به لذاته وان
لم ينته الى حد الوجوب اي الى حد الوجوب خلافا لجماعة من المتكلمين وذلك لان
الطرف الاخر اما امتنع وقوعه كان الطرف الاولى به منتهيا الى حد التغير
الى الحد الوجوب لامتناع خلو الواقع عن طرفي الممكن واذا كان كل منهما
اقتضاء ذات الممكن اولوية احد الطرفين بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب وان
امكن اي وقوع الطرف الاخر يتوقف حصول تلك الاولوية على عدم سبب ذلك
الطرف بناء على ان رفع المانع معتبر في كل علة تامة والا لا امكن مع توقف
حصولها على عدم سبب ذلك الطرف لان حصول الاولوية انما يتوقف على
عدم سبب ذلك الطرف الاخر لا لما ذكرتم بل لانه لو تحقق سبب ذلك الطرف
كان هو واجب الوقوع فلا يكون الطرف الاول اولى لا لما لزم ذلك
اولوية احد الطرفين لذاته لا ينافي وجوب وقوع الطرف الاخر بسبب خارجي
وانما توقف حصول تلك الاولوية على عدم سبب ذلك الطرف فلا يكون
ذات الممكن كافية في حصولها اي حصول الاولوية لانه لم يكن مقتضيا
الاولوية ذلك الطرف ذات الممكن مع عدم السبب للطرف الاخر وقد عرفت ذلك
هف وفي الحواشي القطبية ولقايل ان يقول ان كان النزاع في ان ذات الممكن
وحدها من غير اعتبار رفع الموانع لا يجوز ان يكون العلة التامة للاولوية احد
الطرفين كان النزاع في امر ضروري ضرورة اعتبار رفع الموانع مع كل
علة تامة وان كان النزاع في ان ذات الممكن مع رفع الموانع لا يجوز

ان يكون العلة التامة للاولوية فلا دليل لا يفيد ذلك اقول ان محل النزاع في
ان ذات الممكن وحدها هل هي علة تامة مشتملة على الشرايط وارتفاع
الموانع للاولوية ام لا والدليل انه ليست كذلك وكل ممكن فهو محفوف بضر
ورتين احديهما سابقة على وجوده وهي وجوب وجوده بعلته التامة
اي الذي قد بين تقدمه على وجوده بقوله فقد علم منه انه ما لم يجب
لم يوجد والثانية متاخرة عنه وهي وجوب وجوده ما دام موجودا
وهي الضرورة المشروطة بشرط المحمول اي الذي هو الوجود فان كل موجود
واجب الوجود ما دام موجودا ولا يخرج شيء من الموجودات عن هذه
الضرورة لان كل ما يحمل على شيء فهو ضروري له ما دام محمولا عليه
ولذلك لا يخلو شيء العلوم عن هذه الصورة بخلاف الضرورة الاولى
نرددة خلو الواجب عنها وكذلك الحال في رجحان العدم اما الضرورة
السابقة فلان شيئا ما لم يجب عدمه لم يعدم واما اللاحقة
فلان الممكن بشرط عدمه يستحيل الوجود عليه ولا يخرج شيء من المعدومات
عن هذه الضرورة كما في جانب الوجود فاذن شيء من الممكنات سواء
كان موجودا او معدوما لا يخرج عن هاتين الضرورتين ولهذا
حكم المص حكما كليا بان كل ممكن فهو محفوف بضرورتين وان
كان بين ذلك في جانب الوجود ويمكن ان يقال مراده كل ممكن
موجود ولا بين ذلك في جانب الوجود وهذان الوجوبان
انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته
التامة واللاحق بالنظر الى كونه موجودا فلا ينافيان تساوي
نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن وثبوت الامكان للممكن والا
والا اي وان لم يكن وجوده واجبا بل ممكنا اذ لا امكان للامتناع

لعدم

لعدم شمولة لهما وقد ولده عنه نظر الى انه يجوز ان ينقلب الممكن واجبا
او ممتنعا وهو مح واذا كان ثبوت الامكان للممكن واجبا يكون ممكنا
في وقت ممكنا في كل وقت المبحث الخامس في الحدوث والقدم قد يراد با
لحدوث وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى حتى يكون الحادث هو الموجود
الذي يكون عدمه سابقا عليه بالزمان وبهذا التفسير لا يكون الزمان
حادثا لان حدوثه على هذا التفسير لا يكون متصورا الا اذا سبقه زمان
كان فيه عدمه وذلك مح لاستحالة ان يكون وجود الشيء مقارنا لعدمه وقد
يراد به اي بالحدوث احتياج الشيء في وجوده الى غيره دائما كان ما به
ام لا تم حتى يكون الحادث هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى غيره
وبهذا التفسير يكون الزمان حادثا ويسمى الحدوث بالمعنى الاول
الحدوث الزماني وبالمعنى الثاني الحدوث الذاتي وقد يطلق الحادث
على معنى اخر هو الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اقل مما مضى من
زمان وجود شيء اخر وظاهر انه بهذا المعنى امر اضافي يعقل بالقياس
الى غيره وللقدم معنيان متقابلان لمفهومي الحدوث الاول وجود
الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان حتى يكون القديم
هو الذي لا اول لزمان وجوده قال الامام والزمان بهذا المعنى ليس
بقديم لان الزمان ليس له زمان وقال المص في شرحه للمحصل ويمكن ان
يقال لا زمان له يصدق عليه انه لا اول لزمان وجوده قال بعض المحققين
ويمكن ان يجاب عنه بان يقال المراد ان القديم بهذا المعنى هو الذي
زمان لا يكون لزمان وجوده اول فاذن لا يرد عليه ما ذكره المص و
ليس بشيء لان الكلام في القديم الذي هو مقابل للحدوث بالمعنى الاول
لا في القديم على تفسيره والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى الغير

لا تصور

في حال ما حتى يكون القديم بلا احتياج في وجوده في وقت ما الى غيره
وهو يستلزم الوجوب والقديم بهذا المعنى الواجب ومن ههنا ان ...
ليس بقديم بهذا المعنى وقد يطلق لفظ القديم على معنى اخر مقابل الحادث
بالمعنى الاضافي وهو الشي الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر
مما مضى من زمان وجود شي اخر والممكن لما يستحق من ذاته لا استحقاقه
الوجود والعدم لذاته ويستحق من غيره استحقاقه احدهما وكون
الممكن بحيث يستحق من ذاته لا استحقاقه الوجود والعدم لذاته
هو الحدوث الذاتي فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكنات لا يقال
الحدوث الذاتي احتياج الشي في وجوده الى غيره لا
استحقاقه اللااستحقاقية لان ذلك غير قادح في المقصود اما استحقاقه
اللااستحقاقية فلانه ملزوم للاحتياج كما مر وثبوت الملزوم ثبوت الشي
ملزوم لثبوت اللازم لذلك الشي وهو اي الحدوث الذاتي
متقدم على استحقاقه احدهما من غيره اي على كون الممكن بحيث
يستحق من امر خارج عن ذاته انه يستحق الوجود او العدم وفي الحواشي
القطبية والحاصل ان له استحقاقين احدهما من ذاته والاخر من غيره
والاول الحدوث الذاتي ولهذا كان اقدم لان ما بالذات اقدم
مما بالغير اي الحالة التي يكون للشي بحسب ذاته مع قطع النظر عن امداده
اقدم على الحالة التي يكون للشي بحسب غيره فعدها ما بالذات لان ارتفاع
حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال
التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات اذا
عرفت هذا فاعلم ان بعض المتكلمين ذهب الى ان الحدوث علة

الحاجة الى المؤثر وبعضهم الى انه جزء علة الحاجة اليه وبعضهم الى انه
شرط علة الحاجة اليه والحكماء ينكرون كل ذلك ويقولون علة الحاجة
الامكان واختار المصنف مذهب الحكماء على ما قال والحدوث اي
الزماني لا يكون علة الحاجة الى المؤثر ولا جزءا منها ولا شرطا
لها لان الحدوث متاخر عن وجود الشي لكونه صفة لاحقة لوجوده
الشي ووجود الحادث متاخر عن تاثير المؤثر فيه وتاثير المؤثر
فيه متاخر عن احتياجه الى المؤثر لانه لو لا احتياجه لما وقع المؤثر
بل نفسه فاذن الحدوث متاخر عن الحاجة الى المؤثر بمراتب فلم يكن
علة لها لامتناع كون المتاخر عن الشي علة لذلك الشي ولا جزء
علتها ولا شرط علتها لامتناع كون المتاخر عن الشي جزءا لعلته او
شرطا لها والامكان متقدم ومتاخر معا وهو تحقيق وانشاء البيه
بقوله لتاخره عن وجود الشي المتاخر عن تاثير المؤثر فيه الخ
المتاخر عن حاجته اليه المتاخر عن علتها فاذن الحادث متاخر
عن علة الحاجة الى المؤثر بمراتب فلا يكون علة لحاجته اليه ولا جزءا
ولا شرطا ولا حاجة الى بيان تاخر الحاجة عن علتها لان البيان تم
كما عرفت لا يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يكون الامكان
ايضا علة الحاجة الى المؤثر لان الامكان صفة للممكن فيكون لاحقة
له متاخرة عن وجوده ووجوده متاخر عن تاثير المؤثر فيه المتاخر
عن الحاجة اليه المتاخر عن علة الحاجة اليه فلو كان الامكان علة
للحاجة او جزءا منها او شرطا لها لزم تقدم الشي على نفسه بمراتب
لانا نقول لا نم تاخر الامكان عن وجود الممكن والامكان الممكن
قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا وهما محالان فان قيل الا

الحدوث

الامكان صفة لوجود الممكن كما ان الحدوث صفة لوجود الحادث
فان لم يجب تاخر كل صفة عن موصوفها لا يلزم من كون الحدوث
صفة تاخره وان وجب ذلك تم الدليل في الامكان واجيب
بان الحدوث لما كان عبارة عن كون وجود الشي مسبوقا بالعدم
لزم بالضرورة تاخره عن وجود ذلك الشي تاخر الصفة عن الموصوف بخلاف
الامكان فانه صفة للممكن فانه كون الماهية بحالة لا يقتضي الوجود
والعدم من ذاته والممكن موصوف بالامكان ليس متاخرا عن
تاثير المؤثر بل انما يتاخر عنه وجوده المتاخر عن ذاته لا يقال
ان الحدوث مفهوم مركب من الوجود والعدم السابق والجزء
متقدم على الكل فالوجود سابق على الحدوث فلو كان الحدوث
علة للحاجة الى المؤثر او جزءا منها او شرطا لها لزم تقدم الشي
على نفسه بمراتب وانه ممنوع ومن ثم تبين ان هذا لا ينفي كون الامكان
لان كون الحدوث مركبا من الوجود والعدم ممنوع فانه المسبوقية
بالعدم وهو من لواحق الوجود والدليل على ان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر هو انا قد بينا ان الممكن لا يجوز ان يكون احد
طرفيه اولى به لذاته وكل ما كان كذلك كان كل واحد من طرفيه
بالنسبة اليه على السواء فيستحيل ان يرجح احدهما على الاخر
لا بسبب فلك ... ومن اكبر ذلك فقد كابر عقله وحكم بما ذكر
فبل ذلك ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته
بل كل منهما متساوي النسبة اليه وبديهة العقل حاكمة بان ترجح
احد المتساويين لا لمرجح باطل فكانه يبين ان الامكان سبب الحاجة
الى المؤثر فلذلك لم يتعرض له وهو اي الحدوث كيفية زائدة

على وجود الحادث والامكان نفس وجود الحادث كان يمضي حال بقائه
حادثا لكونه موجودا وكان الحال ان الحادث هو الموجود بعد زمان
الحدوث وفي الحواشي القطبية لا يلزم من تم بناء على ان الحادث هو الموجود
بعد زمان الحدوث وفيه نظر لان الحدوث اذا كان نفس وجود الشي كان
ذلك الشي مادام موجودا حادثا بالضرورة وانه حال بقائه موجود فيكون حال
بقائه حادثا والاولى ان يمنع نفي التالي ويقال الحادث هو الموجود الذي
لزمان وجوده اول وهذا المعنى يصدق عليه حال استمرار وجوده الا
اذا فسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود كما فعله قوم من المتكلمين فانه
ح لا يكون الشي حال بقائه حادثا او على العدم السابق اي الحدوث كيفية
زائدة على العدم السابق على وجود الحادث والامكان اي الحادث او
المعدوم على ما في الحواشي القطبية قبل حدوثه حادثا وهو ظاهر
البطلان وقوله وحدوثه اي وحدوث الحادث نفسه لئلا يلتبس الجواب
بسؤال مقدر وتقريره سؤال ان نفي الحدوث سابق لامتناع ان يكون
حدوث الحادث زائدا والا كان الحادث لا اتصافه بالصفة الكيفية زائدا
والا كان كذلك كان حدوث الحدوث ما يلزم عليه لما ذكرتم من انه كيفية
زائدة على الحادث والكلام في حدوث حدوث الحدوث كالكلام في حدوث
الحدوث فلزم التسلسل وتقرير الجواب ان الحدوث كيفية زائدة على الحادث
اما لم يكن للحادث حدوث واما الامكان فلا بل هو نفسه وفيه نظر لان
ما استدل به على ذلك منقوض ما مر وقد يمنع امتناع التسلسل اللازم في
الحادث ... يتقدم عليه بمادته والمادة اما تقدم بمادته فقد بينا
اي بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى فلا بد لكل
الحوادث من محل لتخصيص الاستعدادات الموقوف وجود الحادث

ودون حاصلت واما تقدم المدة فلما بينا من وجوب تقدم حركة عليه يجب
تالك تحت المذكور والشا لا يكون حركة دائمة المسلم لوجوب وجود
الزمان كما يجيء جرانه لا بالسلات حركة مركبة ما من جهة تقدم وتقديم
اللذين لا يجتمعان وهو زمان على ان القول للحال نحادث ثبت
الوجود كان بعد مما عليه بالزمان فلا يكون سوى زمان
عليه محتاجا الى دليل وثلاج الشيخ في شفا الفعل خامس
شادات على تقدم المادة عليه اى على محدث مع ان حادث
قبل حدوث ممكن والامكان واجبا او ممتنعا وذلك
مكان ليس هو كما بالي فقادر وذلك هو ايجاده لجواز تعلقه
الامكان كالتي القادر وصحيح منه ايجاد الممكن لانه مصحح لوجود في
نفسه وكذلك بعينه وهو ثبوت لما هو لم يكن ثبوت
فرق بين قولنا الامكان له وبين قولنا امكانه لانه فمن الامكان امر
ثبوتي فما لا محدود وليس بجوهر قائم بنفسه لانه امر اضافي فهو
عرض فلابد له من محل وهو مادة ويكون اى ذلك المحل عم عدم
شيئا والامكان له محل امر شيء لا بد ماده قبله قبل
تعين وقوله وقد عرفت ما فيه اى اشارة الى منع كون الامكان
ثبوتيا فان ما استدل به الشيخ عليه ضعيف
وان سلمنا ان الامكان امر ثبوتي ولكن لم قلتم انه يلزم ان يكون محله
موجودا في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو وجد في الخارج انما يوصف
بالامكان اذا حضر في الذهن ووجوده في الذهن كاف في قيام الامكان به
ولا حاجة الى محل موجود في الخارج وفيه نظر لانه ليس امرا كما هو
مركوز الامكان ثبوتيا كونه موجودا في الخارج بل يكون شيء
داخلا في مفهومه فانه يجوز ان يكون امرا عقليا وهذا ما قررته
وهو كلامه كمل

مافي السطرِ التحتاني اعني هذا المجموعَ والمجموع الاول جميعًا الى الجانب الايمن بمرتبة
واحدةٍ ولا يخفى عليك انه لو ازيد الفوقاني على التحتاني وكان المجموع عشرة او ازيد يؤخذ
للعشرة واحد ويزاد على المفرد الاول ويوضع الاحاد عن يمين ذلك المفرد الاول فتبصّر
وان لم يوجد عدد بالصفة المذكورة اما لخلو المرتبة المحاذية لتلك العلامة
من العدد او لعدم امكان نقصان الحاصل منه فضع فوق تلك العلامة و
تحتها صفرًا وانقل المجموع المذكور جميعًا الى جانب اليمين مرة اخرى وهكذا
تعمل في المراتب الى ان يتم العمل وتنتهي العلامات الموضوعة فما كان فوق
الجدول هو الجذر لذلك العدد الذي اريد استخراج جذره فان لم يبق
شيء تحت الخطوط الفواصل العرضية التي تدل على المحو والاثبات فالعدد
منطق الجذر لكون تلك الاعداد الواقعة فوق الجدول جذره من غير كسر و ‏جواب الشرط
ان بقي بعد تمام العمل تحت الخطوط الفواصل العرضية شيء فالعدد اصم و
تلك البقية كسر مخرجها ما يحصل من زيادة ما فوق العلامة الاولى مع واحد على التحتاني
اعني تضعيف ما فوق العلامة الاولى مع زيادة واحد كما مر في اخذ جذر العدد القليل
الاصم بعينه مثاله اردنا اخذ جذر هذا العدد ٢٧١٨٢١ وعملنا به
ما قلنا صار هكذا

بيان ذلك انا وضعنا العدد المذكور خلال الجدول المذكور و
علّمنا على المرتبة الاولى والثالثة والخامسة وهكذا ثم طلبنا
اعظم مفرد من الاحاد يمكن ضربه في نفسه ونقصان الحاصل
مما يحاذيه ومما عن يساره اعني الاثني عشر كما في هذا الجدول
فوجدناه ثلاثة فوضعنا فوق العلامة الاخيرة وتحتها
بمسافة اقتضاها العمل وضربنا الثلاثة الفوقانية في
الثلاثة التحتانية حصل تسعة رسمناها محاذية للثلاثة
تحت الاثنين نقصنا التسعة عن الاثنين وعن ما
في يسارهما اعني الاثني عشر بقي ثلاثة رسمناها تحت
التسعة بعد محوها بالخط العرضي ثم زدنا الثلاثة

الفوقانية

عليها الاخيرة هي العادّة للستة والخمسة عشر وكالاربعة والستة كامر
وكالتسعة والخمسة عشر وغير ذلك من الامثلة وان بقي بعد قسمة المقسوم عليه
على الباقي واحد فالعددان متباينان كالستة والسبعة عشر فانا اذا
قسمنا السبعة عشر على الستة بقي خمسة واذا قسمنا الستة على الخمسة
بقي واحد وكالستة والسبعة وكالسبعة والثمانية وكالثمانية والتسعة
وغير ذلك من الامثلة وما ذكره الناظم من النسب بين العددين بيان اقل
ما يوجد فيه من النسب الاربع والا فهي كما توجد بين عددين توجد بين
الاعداد ثم اشار الى تقسيم الكسر الى المنطق والاصم بقوله

الفوقانية على الثلاثة التحتانية حصل ستة نقلناها الى اليمين
بمرتبة واحدة ومحونا الثلاثة التحتانية بخط عرضي فوقها ثم طلبنا
اعظم مفرد من الاحاد بالصفة المذكورة وجدناه خمسة وضعناها
فوق العلامة التي قبل العلامة الاخيرة وتحتها على الوجه المذكور ثم
ضربنا الخمسة الفوقانية اولاً في الستة المنقولة الى اليمين حصل
ثلاثون رسمناه بعد مرتبة المضروب فيه اعني تحت الثلاثة
الباقية بحيث يحاذي الصفر الثمانية ونقصنا الثلاثين من
الثلاثة التي هي صورة الثلاثين لم يبق شئ ومحونا بالخط العرضي ثم
ضربنا الخمسة الفوقانية ايضاً في الخمسة التحتانية حصل خمسة
وعشرون رسمنا احادها بحذاء الخمسة الفوقانية وعشراتها عن يسارها
اعني تحت الثمانية فنقصنا الخمسة والعشرين عن الواحد والثمانين بقي
ستة وخمسون رسمنا الستة والخمسين الستة بحذاء الخمسة والخمسين
بحذاء العشرين ومحونا الخمسة والعشرين بالخط العرضي ثم زدنا الخمسة
الفوقانية على الخمسة التحتانية حصل عشرة رسمنا صفراً عن يمين
الخمسة التحتانية وحفظنا للعشرة واحداً اضفناه الى الستة التي
من يسار الخمسة صار سبعة نقلناها الى اليمين بمرتبة بعد محو
الستة والخمسة بالخط العرضي فوقهما ثم طلبنا اعظم عدد مفرد

من الاحاد بالصفة المذكورة وجدناه ثمانية وضعناها فوق العلامة الاولى و
تحتها بمسافة اقتضاها العمل فضربنا الثمانية الفوقانية اولاً في السبعة
المنقولة الى اليمين حصل ستة وخمسون رسمناها تحت الستة والخمسين
الباقية ثم نقصنا الستة والخمسين عن الستة والخمسين لم يبق شئ
محوناها بالخط العرضي ولما لم يكن ضرب الثمانية الفوقانية في الصفر ضربناها
في الثمانية التحتانية حصل اربعة وستون رسمناها تحت الاثنين والسبعين
ونقصنا الاربعة والستين عن الاثنين والسبعين بقي ثمانية رسمناها
الاربعة بعد المحو الاربعة والستين بالخط العرضي وتم العمل وبقيت
تلك الثمانية في الوسط وهي الكسر فزدنا الثمانية الفوقانية على الثمانية
التحتانية صار ستة عشر وزدنا عليها واحداً كما ذكرنا سابقاً صار
سبعة عشر رسمناها في اليمين لكون مخرجاً للكسر فيكون جذر العدد
الواقع في خلال الجدول ما وقع فوقه من الصحاح وثمانية اجزاء من سبعمائة
وسبعة عشر جزءاً اعني ثلاثمائة وثمانية وخمسين من الصحاح وثمانية
اجزاء من سبعمائة وسبعة عشر جزءاً من الكسر فعلمنا من ذلك ان
العدد الواقع خلال هذا الجدول اصم لانه بقي بعد تمام العمل تحت الخطوط
الفواصل شئ مثال اخر اردنا استخراج جذر هذا العدد ١٨٧١٣٣
وعملنا به ما قلنا من رسم الجدول ووضع العدد في خلاله ووضع العلامات

الى اخره

الى اخره فصار هكذا
بيان ذلك اما بعد رسم
الجدول الى اخره طلبنا
اعظم مفرد من الاحاد
بالصفة المذكورة فوجدناه
خمسة وضعناها فوق
العلامة الاخيرة وتحتها
بمسافة وضربناها في
نفسها حصل خمسة وعشرون
رسمنا الخمسة تحت الثلاثة
محاذية للخمسة الفوقانية
والعشرين تحت الثلاثين فنقصنا الخمسة والعشرين عن
الثلاثة والثلاثين بقي ثمانية رسمناها تحت الخمسة ومحونا
الخمسة والعشرين بالخط العرضي وزدنا الخمسة الفوقانية
على التحتانية فصار عشرة نقلناها الى اليمين بمرتبة بعد ان
خططنا فوق الخمسة التحتانية ثم طلبنا اعظم عدد مفرد من الاحاد

بالصفة المذكورة وجدناه سبعة وضعناها فوق العلامة التي قبل العلامة
الاخيرة وتحتها بمسافة فضربناها اولا في العشرة المنقولة حصل سبعون
وضعناه تحت الثمانية الباقية من السابق بحيث يحاذي صفره الواحد فنقصنا
السبعين عن الواحد والثمانين بقي احد عشر وضعناه تحت السبعين
بعد محوها بالخط العرضي ولما لم يكن ضرب السبعة الفوقانية في الصفر
ضربناها في السبعة التحتانية حصل تسعة واربعون وضعناها تحتها
بحيث يحاذي التسعة السبعة فنقصناها مما يحاذي السبعة ومما عن
يسارها اعني عن المائة والسبعة عشر بقي ثمانية وستون وضعناها
تحت التسعة والاربعين بعد محوها بالخط العرضي ثم زدنا السبعة الفوقانية
على السبعة التحتانية حصل اربعة عشر نقلناها مع العشرة المنقولة
اعني ١١٠٤ الى اليمين بعد ان خططنا فوق ما كان ثم طلبنا اعظم
عدد بالصفة المذكورة فوجدناه ستة وضعناها فوق العلامة الاولى
وتحتها بمسافة فضربنا الستة اولا في الواحد الاخر الذي هو صورة المائة
حصل ستمائة وضعناها تحت الستمائة الواقعة تحت صورة الستة
التي هي ستمائة ايضا فنقصناها منها لم يبق شيء محوناها بالخط العرضي
ثم ضربنا الستة الفوقانية في الواحد المتقدم الذي هو صورة العشرة حصل

ستون وضعناه

ستون وضعناه تحت الثمانين فنقصناه منها بقي عشرون ورسمناه تحت الستين
بعد محوها بالخط العرضي ثم ضربنا الستة الفوقانية في الاربعة حصل اربعة
وعشرون رسمناها تحت العشرين الباقي بحيث يحاذي الاربعة الثمانية و
العشرون والعشرين فنقصنا الاربعة والعشرين من الثمانية والعشرين
بقي اربعة وضعناها تحت الاربعة بعد محو الاربعة والعشرين بالخط
العرضي ثم ضربنا الستة الفوقانية في الستة التحتانية حصل ستة وثلاثون
وضعناها تحت الواحد والاربعة اعني الواحد والاربعين فنقصنا الستة
والثلاثين من الواحد والاربعين بقي خمسة وضعناها تحت الستة بعد المحو
بالخط العرضي وهذه الخمسة هي الكسر ثم زدنا الستة الفوقانية على الستة
التحتانية وزدنا على المجموع واحدا فصار ١١٥٢ فهو المخرج للكسر الذي
هو الخمسة الباقية فيكون الجذر للعدد الواقع في خلال هذا الجدول لما
وقع فوقه من الصحاح اعني ٤٧٥ وخمسة اجزاء من الف
ومائة واثنين وخمسين جزءا فعلمنا انه اصم كالسابق ثم اشار الى
امتحان بصحة هذا العمل اعني استخراج الجذر وفساده بقوله
ميزان ما يخرج ربع اذ تجد . ميزان ما يبقى على الحاصل زد
ميزانه ان خالف الميزانا . من عدد فالخطاء استبانا

تجذير

يعني ان الامتحان بصحة هذا العمل وفساده يعلم بضرب ميزان الخارج في نفسه
وزيادة ميزان الباقي او نفس الباقي من العدد المطلوب جذره على الحاصل
ان كان له باق كما لو كان اصم والا اكتفى بضرب ميزان الخارج في نفسه
فميزان المجتمع من الضرب والزيادة ان خالف ميزان العدد المطلوب جذره
فالعمل خطاء ففي المثال الاول الواقع في الجدول الاول ميزان الخارج سبعة
ومضروبها في نفسها تسعة واربعون وبعد زيادة الثمانية الباقية عليها
يصير سبعة وخمسين وميزانها بعد الاسقاط تسعة تسعة ثلاثة حفظناها
ثم لاحظنا ميزان العدد المطلوب جذره الواقع في خلال الجدول وهو ايضا
ثلاثة وفي المثال الثاني الواقع في الجدول الثاني ميزان الخارج تسعة ومضروبها
في نفسها واحد وثمانون وبعد زيادة الخمسة الباقية عليها يصير
ستة وثمانين وميزانها بعد الاسقاط تسعة تسعة خمسة حفظناها
ثم لاحظنا ميزان العدد المطلوب جذره فهو ايضا خمسة تنبيه قال
صاحب الخلاصة قدس سره في الكشكول الحق ان العدد الاصم ليس له جذر
اصلا لا ان له اصلا جذرا ولكن لا يمكننا العلم به كما هو المشهور و
البرهان عليه موقوف على مقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد
ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل

من الكسر والكسر اقل من الواحد فمربع الكسر اقل من الواحد فلا يكون عددا
صحيحا واما الثاني فلانه لو كان مربع الاثنين ونصف مثلا عددا
صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف لانه حصل منه والواحد
ايضا مربع ضلعه واحد قالوا احد المربع بعد مربع اثنين ونصف
على تقدير كونه صحيحا اذ الواحد يعد جميع الاعداد الصحيحة ضرورة
فيجب ان يعد ضلعه اعني واحدا ضلعه اعني اثنين ونصفا بشكل
يد من الثامنة فيلزم ان يعد الواحد الكسر اي الكل الجزء هف اذا
ثبت ذلك فنقول جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات
الاعداد الطبيعية اصمات مثلا الاثنان والثلاثة الواقعتان
بين الواحد والاربعة اعني مربعي الواحد والاثنين وكذا الاعداد
الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر
وغيرها لان واحدا منها لو كان مربعا فجذره اما ان يكون صحيحا فقط
او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلاثة باطلة فجذره غير موجود اما
الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل
من المربع الثاني فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل
من جذر المربع الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم من

الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحًا لكان واقعا بين جذري المربعين
اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح
هف واما الثاني والثالث فلانا بينا ان مربع الكسر ومربع الصحيح
مع الكسر لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا تكون مربعات
لها والتقدير انها مربعات لها هف فقد ثبت ما قلنا من ان الاصم
عدم الجذر راسا لا ان له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو على بعض
الالسنة مشهور وفي بعض الكتب مذكور انتهى كلام صاحب الخلاصة
اعترض عليه العالم النحرير الحاج علي اصغر القزويني قدس سره حيث قال
اقول قد ثبت بشكل العروس ان مربع وتر القائمة مساو لمربعي
ضلعيها فاذا كان احد ضلعيها ثنتين والاخر ثلاثة اشبار
كان مجموع مربعيهما ثلاثة عشر وهو مساو لمربع وترها ومعلوم
ان وترها زائد على الثلاثة وناقص عن الاربعة فهو ثلاثة وكسر
يحصل من ضربه في نفسه عدد صحيح وهو الثلاثة عشر فتأمل انتهى
كلامه اعلى الله مقامه وهذا الاعتراض وارد على صاحب الخلاصة لما ذكره
ولقوله عليه السلام سبحان من لا يعلم جذر الاصم الا هو فيعلم من ذلك ان
العدد الاصم جذر لا يعلمه على التحقيق الا هو سبحانه وتعالى كما اشرنا اليه

اعتراض على صاحب الخلاصة

في اوائل الكتاب في ذكر انواع الاعداد وايضا البديهة حاكمة بذلك
وان لم نعلمه على التحقيق والتفصيل ولما فرغ عن الباب الاول وما فيه
من الفصول شرع في الباب الثاني فقال **الباب الثاني في حساب**
الكسور وفيه ثلاث مقدمات وستة فصول المقدمة الاولى في
التماثل والتداخل والتوافق والتباين يعني ان المقدمة الاولى
في بيان النسب الاربع المذكورة بين الاعداد غير الواحد والتقييد
بغير الواحد اما لان الواحد يعد جميع الاعداد الصحيحة فلو جعل
المقسم شاملا للواحد لم يتصور التقسيم على هذا الوجه واما لان
الواحد خارج عن العدد كما مر في اوائل الكتاب فاشار الى هذه النسب
الاربع بين الاعداد غير الواحد وكيفية معرفتها بقوله

وَالعَدَدانِ غَيرَ واحِدٍ اِذا   تَساوَيا تَماثَلا فَلْيُؤخَذا
اَولا فَاِن اَفنى الاَقَلُّ الاَكثَرا   تَداخَلا كَاثنَينِ وَاثنَي عَشَرا
اَولا فَاِن عُدّا بِثالِثٍ فَقَد   تَوافَقا وَكَسرُهُ وِفقًا يُعَد
اِقسِم عَلَى النّاقِصِ ما زادَ فَاِن   لَم يَبقَ شَيءٌ يَتَداخَلا فَزِد
اَو يَبقَ فَاقسِم ما عَلَيهِ قَسَما   بِالباقِ كَي يَفنى فَبِالوِفقِ احكُما
اِن بَقِيَ الواحِدُ فِي المَكانِ   تَبايَنا كَالسَّبعِ وَالثَّماني

يعني ان كل عددين غير الواحد لا محالة يكون بينهما احدى النسب الاربع التماثل
والتداخل والتوافق والتباين لانهما اي العددين غير الواحد اما ان يتساويا
في العدد فهما متماثلان باعتبار معروضهما كالاثنين والاثنين وكالثلاثة
والثلاثة وكالاربعة والاربعة وهكذا الى ما لا نهاية وامّا ان يختلفا
ولا يخلوا اما ان يكون اقلهما يعد ويفني اكثرهما او لا يفني فان افنى
اقلهما الاكثر اما بالنقص او بالقسمة اي نقص الاقل عن الاكثر مرة
بعد اخرى او قسمة الاكثر على الاقل فلم يبق شيء فالعددان متداخلان
كالاربعة والثمانية فان الاربعة اذا انقصت عن الثمانية مرتين
افنتها وكالستة والاثني عشر وكالاربعة والاثني عشر فانها تفني
الاثني عشر ثلاث مرات وهكذا وان لم يفن اقلهما الاكثر فلا يخلو اما
ان يعدهما ويفنيهما ثالث غير الواحد او لا يفنيهما الا الواحد فان
افناهما عدد ثالث غير الواحد فهما متوافقان ويقال لهما المتشاركان
ايضا والكسر الذي هو اي ذلك الثالث العاد مخرجه اي مخرج ذلك الكسر
يسمى وفقهما وجزء المشترك بينهما كالاربعة والستة فان الاربعة
لا تفني الستة بل يبقى شيء بل العدد الثالث غير الواحد اعني الاثنين
يفنيهما فهما متوافقان بالنصف لان الاثنين مخرج النصف
ولا محالة يكون النصف موجودا فيهما فالنصف يسمى وفقهما وجزء المشترك

بينهما ويسمى نصف كل من هذين العددين اعني الاربعة والستة جزء الوفق لذلك
العدد فالاثنان جزء الوفق للاربعة والثلاثة جزء الوفق للستة وكالستة
وكالخمسة عشر فان الستة لا تفني الخمسة عشر بل العدد الثالث غير الواحد
اعني الثلاثة تفنيهما فان الثلاثة اذا طرحت عن الستة مرتين وعن
الخمسة عشر خمس مرات لم يبق شيء فهما متوافقان ومتشاركان و
اشتراكهما ووفقهما في الثلث وجزء وفق الستة اثنان لانهما
ثلث الستة وجزء وفق الخمسة عشر خمسة لانها ثلثها **والحاصل**
ان الكسر الذي ذلك الباقي مخرجه يسمى وفقهما فان كان الباقي اثنين
يكون التوافق بينهما بالنصف كالاربعة والستة وان كان ثلاثة فالتوافق بينهما بالثلث وهكذا الى ان ينتهي الى الكسور التسعة وان لم يفنهما
عدد غير الواحد بل المفني لهما هو الواحد فقط فالعددان متباينان
كالثلاثة والاربعة وكالخمسة والستة وكالستة والسبعة وكالسبعة
والثمانية وكالثمانية والتسعة وامثال ذلك **هذا** بيان النسب الاربع واما
كيفية معرفة كل منها فالتماثل بين العددين باعتبار معروضهما بيّن
بنفسه غير محتاج الى البيان وانما قيدنا باعتبار معروضهما لانه قد
يناقش في تماثل الاعداد مع قطع النظر عن معروضها اذ لا يعقل
التغاير بين الاربعة والاربعة والخمسة والخمسة والستة والستة

وهكذا الا باعتبار عروضها الشئ من الاشياء ومن ثمّ لم يذكر التماثل بعض
بعض اصحاب هذا الفن كصاحب الشمسية وغيره وذكر الفقهاء في المواريث
باعتبار عروضها الشئ من المخلفات صرح بذلك الفاضل المهندس عبد
الجواد واما الثلاثة الباقية اعنى التداخل والتوافق والتباين
فتعرف بقسمة الاكثر اى اكثر العددين على اقلهما فان قسم الاكثر على الاقل
فاما ان لا يبقى شئ او يبقى فان لم يبق شئ من العدد الاكثر المقسوم
لا صحيح ولا كسر فالعددان متداخلان كالاربعة والثمانية وكالستة و
الاثنى عشر وكالثلاثة والتسعة وكالثلاثة والاثنى عشر وكالثلاثة والخمسة عشر
وكالثمانية والستة عشر الى غير ذلك من الامثلة وكون العددين متداخلين
مع ان التداخل تفاعل يقتضى ان يكون من الجانبين اما للتنزيل القابل منزلة
الفاعل او لان تفاعل قد يجئ بمعنى فعل وان بقى بعد قسمة الاكثر على
الاقل شئ قسم المقسوم عليه على الباقى وهكذا الى ان لا يبقى شئ او يبقى
واحد فقط فان لم يبق شئ بعد قسمة المقسوم عليه على الباقى فالعددان
متوافقان ومتشاركان والمقسوم الاخير الذى انتهت القسمة
اليه هو العاد لهما كالستة والخمسة عشر لانا اذا قسمنا الخمسة عشر
على الستة بقى ثلاثة ثم قسمنا المقسوم عليه اعنى الستة على الباقى
اعنى الثلاثة لم يبق شئ فلذلك الباقى اعنى الثلاثة التى هى المقسوم
عليها

وكالاربعة والاثنى عشر

وبه نستعين

كتاب الصوم الصوم لغة هو الامساك وشرعا هو الامساك
المخصوص على وجه مخصوص كما صرح به بعض الاصحاب واختلفت عباراتهم
في التعريف ولكن الخطب هين ولا اشكال ولا شبهة فى توقف الصوم واجبا
كان او مندوبا شهر رمضان كان او غيره على نية وقصده واراده فلو
خلا عنها بطل اجماعا ولا اشكال ولا شبهة في توقفه ايضا على قصد القربة وايقاعه
كما فى كل عبادة وقد مضى بيان المراد منه وهل يتوقف على نية الوجه مطلقا
ولو لم يفتقر اليها للتمييز فينوى فى الصوم الواجب وجوبه وفى المندوب
ندبه او لا يتوقف عليها حيث لا يحتاج اليها اختلف الاصحاب في ذلك فذهب
جماعة الى الاول واخرون الى الثانى وهو الاقرب ولكن الاحوط مراعات القول الاول
وهل يتوقف على نية الاداء ان كان اداء او القضاء ان كان قضاء او لا الاقرب
الثانى وصرح بعض الاصحاب بان التعرض للاداء افضل وصرح جماعة بانه لا يشترط
في صوم شهر رمضان نية التعيين بمعنى انه ينوى انه من رمضان بل يكفى انه يصوم
غدا متقربا الى الله تعالى وحكى عن بعض بانه يشترط فيه نية التعيين وهو ضعيف
بل المعتمد هو القول الاول وكل صوم واجب لا يتعين زمانه كالنذر المطلق والكفارات
لا بد فيه من التعيين والقصد الى الصوم المخصوص فلا يصح بدونه كما صرحوا
وهل كل صوم مندوب لا يتعين زمانه كالواجب الذى لا يتعين يشترط فيه التعيين
او لا فلا يشترط فيه التعيين صرح جماعة بالاول وحكى عن بعض الاصحاب الثانى وفيه
نظر بل الاقرب الاول وحكى عن بعض الاصحاب انه الحق الندب المعين برمضان فى
الافتقار الى التعيين واذا نوى فى رمضان غيره مع العلم بانه رمضان فصرح جماعة
بانه

بانه يقع من رمضان وصرح بعض الاصحاب بانه يفسد وصرح اخر بان الاحوط
ترك نية الاداء والقضاء معها وهو جيد وقال آخر اما التعرض لرمضان هذه
السنة فلا يستحب ولا يضر وهو جيد ثم قال ولو تعرض لرمضان سنة معينة غيرها
فان غلط لغى وان تعمد فالوجه البطلان قال ويمكن المنافية فى البطلان مع العمد وصرح
بعض الاصحاب بانه يشترط فى النية الجزم ولا اشكال فيه فلو قال انا صائم غدا ان شاء الله
التبرك اجزاء وان قصد التعليق فلا ويجوز ايقاع نية الصوم المعين كرمضان
او غيره ما بين الجزء الاول والجزء الاخير من الليل في اى جزء اتفق منه ولو فى الجزء الثانى
وبالجملة يجوز ايقاعها فى الليل ولا يختص بجزء منه دون جزء فلا يجب المقارنة كما انه جوازه
وهل يجوز ايقاعها فى الجزء الاخير من الليل المقارن لطلوع الفجر او لا بل يجب ايقاعها ليلا
اختلف الاصحاب في ذلك فذهب بعضهم الى الثانى وذهب جماعة الى الاول وهو
المعتمد والظاهر ان نية غير المعين من الصوم كالقضاء والنذر المطلق يجوز ايقاعها
ما بين الجزء الاول والاخير من الليل في اى جزء اتفق وكذا يجوز ايقاعها فى الجزء الاخير
وهل يجوز ايقاعها او ايقاع نية الصوم المعين فى الجزء الاول من الليل ولا يظهر
من جملة من الكتب الثانى وهو احوط ولا اشكال فى عدم جواز ايقاع النية فى اليوم السابق
مطلقا ولو فى الجزء الاخير منه وصرح جماعة من الاصحاب بانه لا يشترط فى النية فى الليل
الاستمرار على حكم الصوم بل يجوز ان ينوى ويفعل بعدها ما ينافى الصوم من الاكل
والشرب والجماع ونحو ذلك الى ما قبل الفجر وان ينام بعد ذلك وهو جيد وصرح
بعضهم بان الافضل اعادتها مع عروض ما يوجب الغسل ولو صام يوم الشك
ندبا على انه من شعبان اجزاء عن رمضان فان تبين فى اثناء النهار ولو قبل الغروب.

انه من رمضان فقال جماعة بتجدد نية الوجوب فيكون العدول هنا واجبا وتأمل فيه
جماعة من المتأخرين والاحوط الاول وهل يجب عند النية تصور كل مفطر بخصوصه
واستحضاره في الذهن اولا بل يكفي القصد الاجمالي المتعلق بالجميع صرح بعض الاصحاب
بالثاني وهو المعتمد ووقت الامساك من المفطرات وحد الصوم طلوع الفجر الثاني
الذي هو اول وقت صلوة الصبح واخر ذلك الغروب الذي هو وقت صلوة المغرب فيجوز بعده
الافطار كما صرحوا به واختلف الاصحاب فيما يعرف به الغروب فذهب المعظم الى انه
يعرف بزوال الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وقيل يعرف بمجرد سقوط القرص من افق
الناظر واستتاره وقيل يعرف ببدو النجم ثلثة والمعتمد عندي هو القول الاول
مع انه احوط في الجملة وقال بعض الاصحاب لو اشتبه عليه الغروب وجب عليه الامساك
ويستظهر حتى يتيقن وهو جيد حيث يتمكن من تحصيل العلم بذلك وهل يجوز الاعتماد
في دخول الوقت هنا على ما يعتمد عليه في دخول وقت الصلوة اولا بل يجب الاعتماد على
اليقين هنا مطلقا لم اجد مصرحا باحد الامرين والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك
الاحتياط فيها بمراعات اليقين ولكن المعتمد جواز الاعتماد على شهادة العدلين هنا
ايضا وقال بعض الاصحاب لو افطر قبل ذهاب الحمرة المشرقية كفر الا لتقية يخاف
معها التلف ويقضي كما لو افطر اول يوم لتقية يخاف معها التلف وهو منقوض
من فعل الصوم في زمن السفاح وهو جيد وقيل لو غلب على ظنه اتساع الوقت
جاز له الاكل والشرب وهو جيد ويجوز الجماع حتى يبقى لطلوع الفجر مقدار ايقاعه
وايقاع الغسل ولو لم يكن الوقت وافيا بهما لم يجز الجماع وكان تركه واجبا وهل يشترط
في الجواز العلم بالسعة او يكفي الظن به الاقرب الاخير واذا ظن الضيق فهل هو
كالو

كما لو علم بالسعة فيه اشكال ويظهر من بعض الاصحاب الاول وصرح بعض
الاصحاب بانه لو تيقن ضيق الوقت فواقع فسد صومه وهو جيد وقال وعليه
الكفارة ثم قال ولو فعل ذلك ظانا سعته فان كان مع المراعات لم يكن
عليه شيء وان اهمل فعليه القضاء ثم قال لو طلع الفجر وهو مجامع فنزع
فلا شيء عليه مع المراعات وكذا لو ترك والفجر طالع من مواقعة قبل الفجر مع
ظن السعة اما لو جامع من غير مراعات او قلد غيره في ان الفجر لم يطلع مع
امكان المراعاة فبان طالعا وجب عليه القضاء ولا كفارة وصرح بعض الاصحاب
بانه يستحب للصائم تقديم صلوة المغرب على الافطار وتاخيره عنها وهل
يختص الحكم المذكور بشهر رمضان او يعم كل صوم ولو كان نافلة مقتضى
اطلاق جملة من الكتب وبعض الاخبار الثاني وهو الاقرب وهل يختص الحكم
بالمغرب فلا يستحب تاخير الافطار عن صلوة العشاء والنوافل اولا بل يعم
صلوة المطلوبة وقت الافطار واجبة كانت او مستحبة يظهر من جماعة الاول
ومن اخرين الثاني ولا يخلو عن قوة ولا فرق في الحكم المذكور بين المنفرد
والمصلي جماعة اماما كان او ماموما ولا بين الذكر والانثى ولا بين الحر والمملوك
ولا بين سريع الصلوة وغيره وهل يكون المؤخر للافطار صائما فيكون هذا المقدار
من الصوم مستحبا في الليل اولا بل يخرج من الصوم بدخول الليل وانما المستحب
مجرد عدم الافطار المعتمد هو الثاني وهل يتحقق الافطار قبل الصلوة المنافي لهذا
المستحب بمطلق ما يوجب افساد الصوم ولو كان ابتلاع الافيون والجماع او ايصال
الغبار الغليظ او الارتماس ونحو ذلك اولا بل لا يتحقق الا بالاكل المتعارف

اشكال ولعل الاحتمال الثاني اجود لكن الاول احوط وان اتفق ابتلاع افيون
او جماع او ايصال الغبار الغليظ او نحو ذلك قبل الصلوة والافطار اول الليل
اولا بل يستحب فالاحوط تاخير الاكل وهل يختص الحكم المذكور بصورة ارادة الصلوة
والافطار اول الليل اولا بل يستحب ويجري ولو فات وقت فضيلة الصلوة ولم يبق
الا اخر وقت الاجزاء فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني احوط وان كان الاحتمال الاول
لا يخلو عن قوة ويستثنى من الحكم المذكور صورتان احدهما ان يكون من ينتظره للافطار
موجودا فلا يستحب له ح تقديم الصلوة وقد صرح بهذا الاستثناء جمع كثير وربما يظهر
من بعض الاصحاب عدمه وهو ضعيف وهل يشترط في المنتظر ان يكون جماعة او قوما
الواحد ظاهر اكثر العبارات الثاني ولكن يظهر كلام بعض بالاول والمسئلة لا تخلو عن اشكال
ولكن القول الاول لا يخلو عن قوة ولا فرق في المنتظرين ان يكون قريبا كالاب والولد او بعيدا
ولا بين ان يكون من العيال اولا وهل يشترط في المنتظر اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني
لا يخلو من قوة وهل يشترط فيه الحرية اولا الاقرب الثاني وهل يشترط فيه البلوغ والعقل اولا الاقرب الاول
وهل يشترط فيه العدالة اولا الاقرب الثاني وهل يشترط فيه الاسلام والايمان اولا مقتضى
اطلاق النص والفتوى الثاني وهل يشترط فيه كونه صائما اولا الاقرب الثاني وهل يشترط
فيه القصور والخوف من ترك الافطار معهم اولا بل يكفي مجرد الانتظار وتوقع الافطار معهم
الاقرب الثاني وهل يلزم الاقتصار على ما يندفع به الضرورة اولا يحتمل قويا الثاني ولو
استأذن المنتظر فهل يسقط الحكم اولا لعل الاول اقرب وهل يستحب في صورة الانتظار
تقديم الافطار اولا بل غاية الامر سقوط استحباب تقديم الصلوة صرح بعض
الاصحاب بالاول وهو جيد وثانيهما ان ينازعه نفسه اذا قدم الصلوة على الافطار
وقد صرح

وقد صرح بهذا الاستثناء جماعة وهو جيد وهل يكفي مجرد صدق المنازعة او يشترط ان لا يستطيع
او ان يشتد حاجته اليه ظاهر اكثر العبارات الاول وربما يستفاد من بعض الثاني
وهل يستحب ح تقديم الافطار اولا بل غاية الامر ارتفاع استحباب تقديم الصلوة
يظهر من بعض الاصحاب الاول باب ما يجب الامساك عنه في الصوم وما يفسده
وما لا يفسده يجب على الصائم الامساك من الاكل والشرب وتركهما ولا فرق في ذلك
بين المعتاد منهما وغيره وقيل لا يجب الامساك من غير المعتاد وهو ضعيف وحكم الازدراد
والابتلاع حكم الاكل بطريق المضغ كما صرح به بعض الاصحاب فيفسد بابتلاع
شيء عمدا مطلقا ولو كان غير معتاد وببقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه اذا ابتلعها
نهارا عمدا افسد صومه كما صرح به جماعة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه وقال
بعض الاصحاب سواء اخرجها من فيه او لم يخرجها وسواء كان يسيرا او كثيرا وسواء
كان مما يجري به الريق ولا يتميز فيه او كان يتميز وهو جيد وصرح بعض الاصحاب
بوجوب القضاء عليه لو كان ذلك عمدا وهو جيد وصرح ايضا بانه يجب عليه
ح الكفارة ايضا ولو شك في اشتمال ريقه على بقايا الغذاء او على رطوبة السنون
او على دم الفم فهل يجب عليه اجتناب الريق ولفظه اولا بل يجوز ابتلاعه صرح فيه
ولكن الاقرب الثاني ولو ظن بالاشتمال على ذلك فهل يجب التحرز عنه ح اولا فيه اشكال
فلا ينبغي ترك الاحتياط ولكن الاقرب الثاني ولا يفسد الصوم واجبا كان او مندوبا
بتعمد ابتلاع ريق نفسه وبصاقه ولا يجب الاجتناب عنه في الصوم حيث لم ينفصل
ذلك عن الفم وقد صرح بذلك جماعة ولا فرق في ذلك بين ان يكون قليلا كما
هو الغالب وكثيرا كما يتفق احيانا باعتبار مرض ولا فرق بين ان يكون حاصلا بسبب خارجي
كملاحظة اكل الحامض اولا ولا بين ان يكون متغير الطعم كما لو كان مرا او حامضا

باعتبار مرض او زيادة خلط اولا ولا بين ان يكون متغير اللون كما لو كان اصفر
اولا وبالجملة ابتلاع الريق عمدا غير مفسد ولو لم يكن على الوجه المعتاد وربما
يظهر من بعض الاصحاب اشتراط الاعتياد وهو ضعيف بل المعتمد ما بيناه كما هو ظاهر جماعة
فلو جمعه في فيه ثم ابتلعه لم يفطر فصرح بعض الاصحاب بانه لا يفطر وهو جيد فقال
لو ترك في فيه حصى او شبهه فاخرجه وعليه ريق ثم اعاده في فيه فالوجه الافطار قل
او كثر وفيه نظر بل المعتمد عندي بطلان الصوم بذلك حيث يدخل الريق الخارج
من الفم في الجوف ولا يحصل له الاستهلاك وقال ايضا لو اخرج الريق من فيه الى طرف
ثوبه او بين اصابعه ثم ابتلعه افطر وهو جيد ولا يختص البطلان بالمفروض بل
يبطل الصوم بتعمد ابتلاع ريقه المنفصل عن الفم مطلقا وهل يحصل الانفصال
عن الفم بالتجاوز عن مخرج الحروف الشفوية كالميم وان بقي على الشفة او لا بل يشترط
الانفصال عن باطن الشفة وظاهرها الاقرب الاول مع انه احوط ولو انفصل ما في
الفم مع الخارج عنه فهل يجوز ابتلاع الجميع او يجب مج الجميع او يجب الاجتناب
عن القدر الخارج من الفم دون ما في الفم وان صار ريقا واحدا الاحوط الثاني ولكن
الاحتمال الثالث في غاية القوة وقال بعض الاصحاب لو ابتلع ريق غيره افطر
وهو جيد ولا فرق في ذلك بين الزوجين وغيرهما كما صرح به بعض الاصحاب
وصرح آخر بانه يجب بتعمد ابتلاعه من خارج الفم الكفارات الثلث وهو حسن
ويجوز امتصاص لسان الغير احد الزوجين كان او غيره ولا يفسد الصوم
ذلك ما لم يتعمد ابتلاع ريق الغير كما يظهر من بعض الاصحاب وهل يفسد الصوم
ويحصل الافطار بتعمد المسترسل من فضلات دماغه واجتلابها من الراس الى
الفضاء

الى فضاء الفم مطلقا ولو كان قادرا على اخراجها اولا الظاهر الاول لان بعض الاصحاب ذهب
جماعة الى الثاني وهو المعتمد وعليه فهل يفسد الصوم بتعمد ابتلاع الفضلات المسترسل
من الدماغ اذا صارت في فضاء الفم اولا ذهب جماعة الى الاول وصرح بعض بالثاني
والمسئلة لا تخلو من اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط بترك ابتلاع ذلك ولو ابتلعه فالاحوط
القضاء والكفارة بل احتمال تعيين الامور المذكورة في غاية القوة ولا اشكال في
الافطار بتعمد ابتلاع نخامة الدماغ غيره اذا كان بعد الخروج من فيه كما لا اشكال في حصول
بتعمد ابتلاع المسترسل من دماغ غيره ولو لم يخرج من فيه وهل يفسد الصوم ويحصل الافطار
بتعمد ابتلاع النخامة الصدرية اذا لم تصر في فضاء الفم اولا صرح جماعة بالثاني وهو المعتمد
واذا صارت في فضاء الفم فهل يحصل الافطار بتعمد ابتلاعها اولا صار الى الثاني جماعة
ويظهر من بعض الاصحاب الاول وهو احوط والاحوط القضاء والكفارة لو تعمد فعل ذلك
بل احتمال لزومهما في غاية القوة واذا اخرج ذلك من الفم ثم تعمد ابتلاعه فلا اشكال في
الافطار كما لا اشكال في حصول الافطار بتعمد ابتلاع نخامة غيره الصدرية ولو لم تخرج
من فيه وهل يفسد الصوم بتعمد ابتلاع الفضل الحاصل من اجزاء الغذاء اولا صرح بالثاني
بعض الاصحاب والمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها بل احتمال اللزوم
في غاية القوة وصرح جماعة بانه اذا طلع الفجر وفي فيه طعام لفظه ولو ابتلعه فسد
صومه وعليه القضاء والكفارة وهو جيد واذا تعدى مخرج الخاء فهل يجب لفظه
ايضا اولا فيه اشكال فالاحوط اللفظ مع الامكان وان كان احتمال عدم الوجوب في غاية
القوة ولا يفسد الصوم واجبا كان او مندوبا بمص الخاتم ولا بمضغ الطعام للصبي ولا
بزق الطائر ولا بمص الحجر ولا بمص النواة ولا بذوق المرق وبالجملة بكل ما لا يتعدى

الى الحلق كما صرح به ولا فرق في جواز الامور المذكورة بين صورتي الاضطرار اليها
وعدمه كما هو ظاهر المعظم وهل يكره الاتيان بها اولا ظاهر المعظم الثاني ولكن لا باس
بالحكم بها بالنسبة الى الذوق كما يظهر من جماعة وكذا بالنسبة الى مص النواة كما صرح
بعض الاصحاب ولا فرق في جواز المذكورات بين الذكر والانثى والخنثى ولو مضغ الصائم
شيئا فسبق شيء منه الى الحلق بغير اختياره فهل يفسد صومه ويلزمه القضاء بذلك اولا
صرح جماعة بالثاني وربما يظهر من بعض الاصحاب لزوم القضاء بذلك ان كان عابثا
وابتلعه ناسيا فالوان كان لغرض صحيح لا قضاء عليه وهو احوط ويفسد الصوم بالامناء
وانزال الماء بعد تقبيل والاستمناء من غير جماع اصلا كما يفسد بتعمد الاكل ويجب
كما صرح به ولا فرق في الاستمناء المفروض بين ان يكون باللعب مع ذكره او بالملاعبة
مع غيره ذكرا او انثى محرما كان اولا او بالنظر او باللمس او بالقبلة او بغير ذلك فانه
هو مفسد للصوم باي نحو كان كما صرح به بعض الاصحاب بل انه مما لا خلاف فيه ولو
طلب الامناء واستمنى ولكن لم ينزل ولم يخرج فهل يفسد صومه اولا صرح جماعة بالثاني
وهو المعتمد وهل يكون ذلك حراما مطلقا ولو كان بالملاعبة مع الحليلة اولا صرح بالاول
جماعة وفيه اشكال ولو لمس امرأته ولم يقصد الامناء فامنى فهل يفسد صومه اولا اختلف فيه
فذهب جماعة الى انه يفسد سواء كانت الملموسة محللة او محرمة وسواء كان من عادته الامناء
عقيب اللمس اولا وهو الاقرب وقيل لا يفسد وهو ضعيف وهل يلحق بلمس المرأة
لمس الصبي والحيوان وغيرهما فيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط بل الحكم بالالحاق في غاية القوة
وقال بعض الاصحاب في حكم اللمس الملاعبة ولا فرق في ذلك بين المرأة المحللة والمحرمة
ولا بين معتاد الامناء بذلك وغيره ولا بين القصد اليه وعدمه وهو جيد وقال آخر
لو كان

وقال آخر لو كان ذا شهوة مفرطة بحيث يغلب على ظنه انه اذا قبل انزل لم يجز له التقبيل
والا كان مكروها وهو احوط ولو اصغى الى كلام فامنى ولم يقصد الانزال فهل يفسد
صومه اولا صرح بعض الاصحاب بالاول وهو احوط واخر بالثاني وهو الاقرب وعليه
لا فرق بين كون الاصغاء حلالا او حراما ولا بين كون الصوت لذكر او انثى ولا بين
ان يكون من عادة السامع الامناء عند السماع اولا واذا نظر الى انسان فامنى ولم يكن
قصده الانزال فهل يفسد صومه اولا اختلف كلمات الفقهاء في ذلك والمسئلة لا تخلو
من اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها وان كان القول بعدم الافساد في غاية القوة
واذا تخيل صورة فامنى من غير قصد اليه فهل يفسد صومه اولا اختلف فيه جملة من
والمسئلة لا تخلو من اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها وان كان القول بعدم الفساد بذلك
في غاية القوة ولا فرق في بطلان الصوم بالاستمناء من الذكر والانثى والخنثى وصرح بعض
الاصحاب بانه لو انزل من غير شهوة كالمريض عمدا فسد صومه ثم صرح بانه لو امذى بالتقبيل
لم يفطر ولا يفسد الصوم بالاحتلام نهارا كما صرح به جماعة ولا فرق في ذلك بين الذكر
والانثى والخنثى ولا بين ان يسبق الاحتلام ملاعبة اولا وهل يتوقف صوم اليوم الذي
احتلم فيه على الغسل من هذه الجنابة فورا او في الجملة اولا الظاهر المعتمد هو عدم التوقف
وهل يجوز له بعد الاحتلام نهارا الاستبراء فيه بالبول او بالاجتهاد اولا المعتمد هو الاول
ولا فرق في ذلك بين ان ينقطع خروج المني بعد الاستبراء اولا وكذا لا فرق في جواز الاستبراء
بين ان يكون قبل الغسل او بعده وكذلك يجوز الاستبراء نهارا من الجنابة الواقعة ليلا
ولو انتبه من النوم عند خروج المني فهل يجب منعه من الخروج او قطعه اولا بل يجوز تمكينه
من الخروج الى ان لا يبقى منه شيء المعتمد هو الثاني ويكره مباشرة النساء تقبيلا ولمسا

وملاعبة ولا يجوز مع الامن من الامناء كما صرح جماعة وهل يختص الكراهة بصورة
تحرك الشهوة بالامور المذكورة اولا بل يعم ولو لم يحصل شهوة يظهر من جملة
من العبارات الثاني وهو احوط وان كان الاحتمال الاول في غاية القوة كما عن جماعة
ولو قبل طفلا او رجلا كبيرا من باب المودة والاحسان لم يكره قطعا وهو جائز من غير كراهة
بل قد يستحب ولو ظن الامناء بالامور فهل التحريم اشكال ولعل الاقرب العدم ولا اشكال
ولا شبهة في حرمة تعمد الكذب على الله تعالى وعلى الرسول ص وعلى الائمة عليهم السلام مطلقا
وتتأكد في الصوم كما صرح به جماعة وهل يفسد بذلك الصوم كالاكل والشرب اولا بل
لا يكون الا محرما يترتب عليه الاثم اختلف في ذلك الاصحاب فذهب جماعة الى الاول
وآخرون الى الثاني والمسألة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها مراعاة القول الاول
بل في غاية القوة ويلزم على المختار من حصول الفساد بالكذب المفروض وجوب الكفارات
متى تعمد به الى الله تعالى كما في الامساك من الاكل والشرب وقيل اذا قلنا الكذب مفطر
استوى الكذب على الله تعالى وعلى رسوله ص وعلى الائمة عليهم السلام في امر الدين والدنيا
وهو جيد وهل يلحق برسولنا سائر الانبياء فيكون الكذب عليهم مفسدا ايضا اولا
المعتمد هو الثاني وكذلك لا يفسد بالكذب على اوصيائهم ع وهل يفسد الصوم بالكذب
على فاطمة ع اولا لم اجد دليلا على الاول ولكنه ربما كان احوط وليس المراد ما الكذب
على الائمة ع ان يكون على مجموعهم من حيث هو بل المراد الكذب على واحد منهم ع
وليس الكذب على الملائكة والجن والصلحاء والمتقين والزهاد والعلماء والرواة
والفقهاء والعلماء وغيرهم مفسدا وبالجملة ما عدا الكذب المفروض من سائر انواع
الكذب لا يبطل الصوم كما صرح به بعض الاصحاب وهل يشترط في الكذب ان يكون
مدلول

مدلول الخطاب مطابقة او تضمنا او التزاما معتبرا في المحاورات فلو نسب الى الله تعالى
او الى الرسول ص او الى الائمة ع ما لا واقع له ولا حقيقة له بالاشارة والكتابة والافعال
والحركات لم يكن مفسدا اولا التحقيق ان يقال ان المناط في الافساد صدق الكذب عليهم
حقيقة عرفا وهو المعيار في هذا الباب وهل يلحق بالكذب المفروض في افساد الصوم
جميع المعاصي والمحرمات فيفسد بالغيبة والنميمة والغناء والسرقة اولا المعتمد
هو الثاني كما صرح به بعض الاصحاب وهل يشترط في افساد الكذب المفروض
للصوم ان يكون على الوجه المحرم فلو كان حلالا باعتبار تقية وضرورة لم يكن
مفسدا اولا بل يكون مفسدا فيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال
الاشتراط هو الاقرب واختلف الاصحاب في جواز الارتماس في الماء للصائم
فذهب المعظم الى انه لا يجوز ويكون حراما وحكي عن جماعة انه مكروه وهل يفسد
الصوم بتعمد الارتماس كما يفسد بالاكل اولا اختلف الاصحاب في ذلك فحكي عن المعظم
الاول وذهب جماعة الى الثاني والمسألة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط
فيها بل القول الاول هو الاقرب ولا اشكال في تحقق الارتماس بالوقوع في الماء دفعة
واحدة مرتبة بحيث يستوعب الماء الاعضاء ولم يبق شيء منها خارجه كما في الغسل
وهل يتحقق بغمس رأسه بتمامه في الماء وان كان ما عداه خارج الماء اولا صرح جماعة
بالاول وهو جيد وقال بعضهم المراد بالرأس هنا ما فوق الرقبة وهو جيد وهل
يتحقق بمجرد غمس الرأس وارتماسها الذي هو المناط هنا بغمس المنافذ وان كانت
الشعر خارجة من الماء اولا صرح بعض الاصحاب بالاول وفيه نظر بل الاقرب الثاني وفاقا
لبعض وهل يشترط في الارتماس الوقوع او الغمس في الماء دفعة واحدة عرفية فلو

اتفق الاجزاء بدفعات متعددة لم يكن مبطلا ولا محرما اولا صرح بعض الاصحاب
بالاول وهو في غاية القوة وان كان الاحوط الترك مطلقا وقال بعضهم لو ادخل
جزءا من الرأس ثم اخرجه وادخل جزءا آخر بحيث لا يحصل الاجزاء جميعا في الماء
لم يتجه عليه التحريم وهو جيد ولا فرق في حكم الارتماس بين ان يكون الصوم الواجب
والمستحب كما هو مقتضى اطلاق النصوص ومعظم الفتاوى وصرح بجواز ذلك
في صوم النافلة ولا فرق في الارتماس بين الماء الجاري والراكد ولا بين القليل والكثير
ولا فرق بين الطاهر والنجس كما صرح به بعض الاصحاب وهل يلحق بالماء كل مايع ينفذ
الصوم بالارتماس فيه اولا صرح بعض الاصحاب بالاول وفيه نظر بل الاقرب الثاني ويجوز
صب الماء على الرأس للتبريد والاغتسال كما صرح به بعض الاصحاب وصرح بانه ليس
بمكروه وهو جيد بل قال قد يكون مستحبا وقيل يجوز ذلك ولو علم دخوله الاذن وهل
يفسد الصوم بدخول الماء في حلقه عند الصب على رأسه اولا فصل في ذلك بعض الاصحاب
فقال لو صب الماء على رأسه فدخل الماء حلقه فان تعمد ادخال الماء افسد صومه فان لم يتعمد
وكان الصب يؤدي اليه قطعا افسد ايضا مع الاختيار لا مع الاضطرار فان لم يؤد اليه
لم يفسد وقال بعض الاصحاب يظهر فائدة التحريم فيما لو ارتمس في غسل مشروع فانه يقع فاسدا او
وفصل آخر هنا فقال الحكم بالفساد جيد ان وقع الغسل في حال الاخذ في الارتماس او الاستقرار
في الماء اما لو وقع في حال الاخذ في رفع الرأس من الماء فانه يجب الحكم بصحته وهذا التفصيل جيد
على تقدير كون الارتماس حراما مطلقا وكون الغسل المشار اليه جائزا وهل يفسد على تقدير
كون الارتماس مفسدا غير حرام ووقوع الغسل في حال الاخذ في الارتماس او الاستقرار في الماء
او لا التحقيق انه ان كان افساد الصوم غير محرم فلا اشكال في صحة غسله وان كان
الافساد

الافساد محرما ففي الحكم بفساد الغسل حال الصوم ح اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان الا
الصحة لا يخلو عن قوة وهل يفسد الغسل اذا ارتمس لاجله في الماء ناسيا اولا بل يصح فيه
ويرتفع حدثه صرح بعض الاصحاب بالثاني وهو جيد وهل الجاهل بالحكم يلحق بالعامد
الذي ليس بناس او يلحق بالناسي صرح بعض الاصحاب بالاول والاخر بالثاني والمسألة محل اشكال
فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها بل الحكم بلزوم اعادة الغسل بالنسبة الى الجاهل المقصر في غاية
القوة اما غير المقصر فيحتمل قويا عدم لزوم الاعادة ويجوز للرجل الاستنقاع في الماء في
الصوم ولا يوجب فساده كما صرح به ولا يكره ذلك كما صرح به جماعة ولا فرق في ذلك بين
ان يجلس في الماء بحيث يبلغ الى صدره او نحره وبين ان يقوم فيه كذلك ولا بين الماء الحار والبارد
ولا بين الماء الحلو والمالح ولا بين كون القصد دفع العطش اولا ولا بين طول اللبث
في الماء وقصره ويلحق بالماء سائر المايعات فيجوز الاستنقاع فيها ولو بقصد دفع العطش
وهل يلحق بالرجل الانثى فيجوز لها ذلك ولا يفسد صومها اولا اختلف فيه الاصحاب
فذهب جماعة الى الاول وهو الاقرب وبعض الى الثاني وهو ضعيف نعم على المختار يكره ذلك
ولا فرق في ذلك بين البكر والثيب وهل الخنثى والخصي الممسوح يجوز لهما ذلك اولا المعتمد
هو الاول ولكن يكره لهما ذلك كما صرح به بعض الاصحاب وصرح جماعة بكراهة بل الثوب
على الجسد ولبس الثوب المبلول وهو جيد وهل يرتفع الكراهة بعصر الثوب واخراج
بلله وان بقا نداوة اولا صرح بالاول بعض الاصحاب والاحوط الثاني فينبغي مراعاته
ويجوز للصائم شم الرياحين حتى النرجس ولا يفسد الصوم بذلك كما صرح به الاصحاب والمراد
بالرياحين كل نبت طيب الريح كما صرح به جماعة ويدخل في ذلك جميع اقسام الورد
كالورد الاحمر وغيره مما له رائحة طيبة وجميع النباتات والثمار والفواكه والخضراوات

واما التي لها رايحة طيبة كالتفاح والسفرجل والنعناع ونحو ذلك ولو صنع من الريحان على بعض ذلك او على جميع فلا اشكال في ثبوت حكمه من الجواز له وبالجملة ثم جميع افراد النباتات التي لها رايحة طيبة يجوز ولا يفسد الصوم وكذا لا يفسد ثم الروايح الطيبة كائنة ما كانت فلا يفسد الصوم ثم العنبر والعود والمسك والقداح والذريرة والادهان الطيبة وغير ذلك من الجمادات والنباتات المفردة والمركبة والتي هي بالخلقة طيبة الرايحة او بالعارض وكذا لا يفسد الصوم شم الاشياء التي لها رايحة كريهة كانت ولا وبالجملة شم ذي الرايحة مطلقا لا يفسد الصوم ولا فرق في ذلك بين ان يكون القصد من الشم مجرد التلذذ اولا ولا بين ان يكون نفعا لقوة القلب والدماغ والانتعاش والسرور اولا ولا فرق في ذلك بين الصوم الواجب والمندوب كذلك وحكي عن بعض الاصحاب القول بوجوب القضاء والكفارة بشم الرياحين التي تصل الى الجوف وهو ضعيف ثم ان شم الرياحين وان كان جايزا ولكنه مكروه مطلقا ولو لم يكن لها رايحة غليظة كما صرحوا به وصرحوا ايضا بان شم النرجس اشد من ساير الرياحين وصرح جماعة بكراهة شم المسك بل الظاهر انه كالنرجس في شدة الكراهة ولا باس بجميع ذلك وصرح بعض الاصحاب بكراهة الزعفران ولا باس به ولا يكره شم غير ما ذكر من ساير افراد الطيب كما صرح به جماعة ويستفاد من اخرين استحباب الطيب للصائم ولا باس به ولا فرق ان يتلذذ به وعدمه وهل يكره كل التلذذ اولا يظهر من بعض الاخبار الاول ولم اجد به قائلا ومن اخر الثاني الاقرب ولكن مراعاة الترك لعله احوط ويكره للصائم دخول الحمام المضعف ولا يحرم ولا يفسد صرحوا به ولا فرق في ذلك بين الصوم الواجب والمستحب ولا في الواجب بين جميع افراده

ولا في المستحب كذلك كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى ولا فرق في دخول الحمام بين ان يكون للغسل واجبا كان او مستحبا او لغيره ولو لم يتمكن من الاتيان بالغسل الواجب الا بالدخول في الحمام المضعف فهل ترتفع الكراهة ح اولا ح الا ان يقال ان تضيق وقت الغسل الواجب بتضييق المشروط به فلا اشكال في ارتفاع الكراهة وان لم يتضيق ذلك ولم يستلزم عدم دخول الحمام فوات مستحب فالظاهر بقاء الكراهة وان استلزم عدم الدخول فوات مستحب كتاخير الصلوة عن وقت الفضيلة ففي الترجيح ح اشكال فلا يمكن الحكم ببقاء الكراهة ح واحتمال التخيير ح في غاية القوة حيث يكون استحباب ذلك المستحب كثبوت كراهة هذا المكروه وهل يشترط في الكراهة العلم بكون الحمام مضعفا او يكفي الخوف مطلقا ربما يستفاد من جماعة الاول ومن اخرين الثاني وهو الاقرب وهل يكفي مطلق الضعف وان لم يكن مؤديا الى الضرر او يشترط ان يكون مؤديا الى ضرر يوجب الافطار او نحوه الظاهر من اطلاق النص ومعظم الفتاوى الاول وهو الاقرب وقال بعض الاصحاب لا باس بان يدخل الحمام في اول النهار ووسطه الا ان يتخوف الضعف فان خاف دخله بالليل واخر النهار وفيه نظر وهل يلحق بدخول الحمام ارتكاب كل مضعف فيكره الاكل والشرب والسهر ونحو ذلك الموجب لضعف الصائم اولا بل يختص الحكم بدخول الحمام لم اجد احدا نبه على احد الامرين والاقرب الاخير وهل يشترط في الضعف ان يكون بحيث لا يمكن معالجته في الحمام اولا بل يكفي مطلقا ظاهر النص والفتوى الثاني وهو الاقرب ولا فرق فيما ذكر بين الرجل والمراة والخنثى وقال بعض الاصحاب يكره للصائم دخول الحمام اذا خاف العطش ولم اجد من نبه عليه

باب ما يثبت الهلال اعلم انه يجب صوم شهر رمضان على من راى هلاله سواء

كان منفردا في رؤيته اولا وسواء كان عدلا ام لا وسواء شهد عند الحاكم ام لا وسواء قبلت شهادته ام لا وقد صرح بهذا التعميم جماعة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ويثبت بذلك ايضا هلال شوال مطلقا ويثبت الشهر ان ايضا بعد ثلاثين يوما بلا اشكال ولا اشكال في ثبوت هلال شهر رمضان بالشياع المفيد للعلم وهل يثبت به اذا افاد الظن اولا اختلف الاصحاب في ذلك والمستفاد من اطلاق كلام الاكثر الاول مطلقا وذهب جماعة الى الثاني مطلقا وفصل ثالث فقال اذا غلب الظن بحيث صار احتمال العدم بعيدا جدا وحصل ما يقرب من العلم العادي فلا يبعد الاكتفاء والمعتمد عندي هو القول الثاني ويثبت بالشياع المفيد للعلم كل هلال ولا يختص بهلال شهر رمضان واما المفيد للظن على تقدير ثبوت هلال شهر رمضان ففي ثبوت هلال ما عداه به اشكال ولا فرق في ثبوت الهلال بالشياع بين ان يكون حاصلا بالرجال او بالنساء او بالاطفال وبالمسلمين وبالكفار ولا يشترط في ثبوت الهلال به حكم الحاكم به واختلف الاصحاب في ثبوت هلال شهر رمضان بشهادة العدلين فذهب المعظم الى انه يثبت بها مطلقا ولو في الصحو وكان الشاهدان من داخل البلد وذهب جماعة الى انه يثبت بها مع وجود العوارض من غيم او غيره ومع انتفائها لا يثبت الا بشهادة خمسين ولا فرق في الامرين بين ان يكون الشاهدان من خارج البلد او داخله وذهب بعض الاصحاب الى انه لا يثبت الا بشهادة شاهدين مع الغيم واما مع الصحو فلا يقبل غير الا بشهادة خمسين او اثنين من خارج البلد والاقرب عندي هو القول الاول ولا اشكال ولا شبهة في انه اذا حصل العلم بخطاء العدلين في الشهادة وثبت كذبهما فلا يعتبر شهادتهما واما اذا حصل الظن بخطائهما او كذبهما فهل يعتبر شهادتهما

ح اولا اشكال ولعل الاقرب الاحتمال الاخير كما هو ظاهر جماعة ولا يبعد الحاق صورة الشك بالمعنى المتعارف بهذه الصورة واذا لم يكن هناك شاهدان عدلان فهل يصح العمل بصحيحة الخوارزمي عن مولانا الصادق ع قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال ان شهر رمضان فريضة من فرايض الله فلا تؤدوا بالتظني وليس رؤية الهلال ان يقوم عدد فيقول واحد رايته ويقول الاخرون لم نره اذا راه واحد راه مائة واذا راه مائة راه الف ولا يجوز في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل من شهادة خمسين واذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر اولا يجوز كما يظهر من بعض الاصحاب الاول ولا يخ من قوة ولا يشترط في ثبوت الهلال بالشاهدين في الصوم والفطر حكم الحاكم فلو راه عدلان ولم يشهدا عند الحاكم جاز لمن سمعهما وعرف عدالتهما الاعتماد وكذلك يجوز لهم الاعتماد اذا رد الحاكم شهادتهما لعدم معرفته بحالهما وقد صرح بما ذكرناه جماعة ولا يثبت الهلال بشهادة عدل واحد مطلقا ولو كان هلال شهر رمضان وفاقا للمعظم وذهب بعض الاصحاب الى ثبوت هلال شهر رمضان بذلك دون هلال شوال وهو ضعيف ولا يثبت هلال رمضان ولا غيره بشهادة النساء سواء انفردن او انضممن مع الرجال كما صرح به جماعة واختلف الاصحاب في ثبوت الهلال بالشهادة على الشهادة فذهب بعض الاصحاب الى الثبوت بها واخر الى عدم الثبوت بها وهذا القول قوي عندي وصرح جماعة بانه لو استند شاهدان الى الشياع المفيد للعلم وجب قبول شهادتهما واذا ثبت عند الحاكم الشرعي هلال شهر رمضان او هلال شوال بالبينة الشرعية وحكم به فهل يكون حكمه نافذا كما في قطع الدعاوي فيجب على الناس مراعاته فيصومون ويفطرون بحكمه اولا بل يجب على كل مكلف اعتبار

الاسباب الشرعية المثبتة للهلال من البينة والاستفاضة وغيرهما بنفسه
ولا يجوز له الاعتماد على حكم الحاكم فيه اشكال وحكي عن بعض متاخري المتاخرين
الثاني وصار بعض الى الاول وعزاه الى ظاهر الاصحاب وهذا القول اقرب عندي وهل
في ثبوت الهلال بمجرد ثبوته عند الحاكم وان لم يحكم به او يتوقف على الحكم به قولان
الاشبه الحكم به حكي عن بعض الاول والاقرب الثاني وهل يشترط في الحاكم ان يكون
مستندا الى البينة فلو حكم بعلمه الحاصل من الرؤية او غيرها لم يعتبر او لا يشترط
بل يعتبر حكمه مطلقا يظهر من بعض الاصحاب الاول ويظهر من اخر التامل في المسئلة
عندي هو القول الاول وهل حكم الحاكم يقتضي الثبوت مطلقا ولو في حق حاكم آخر ولو كان
اعلم واورع واذا حكم الحاكم بالهلال وسمع الحاكم الاخر وجب عليه قبوله فيصوم
او لا بل انما يقتضي الثبوت في حق تابعيه ومقلديه او غير حكام الشرع لم اجد من تعرض
لهذه المسئلة والاقرب عندي ان حكم الحاكم لا يؤثر بالنسبة الى حاكم اخر واذا حكم فيه
المجتهد الجامع للشرائط فحكمه ليس بمعتبر وان كان عالما ورعا تقيا وكان من شك في
وهل يثبت الهلال بالجدول ولا صرح المعظم بالثاني وقيل بالاول وهو ضعيف بل المعتمد
هو الثاني ولا فرق في عدم جواز الاعتماد على ذلك بين صورة حصول الظن بالهلال
في بعض الاحيان والاعتماد عليه كما صرح به بعض الاصحاب ولا فرق في عدم ثبوت الهلال
بذلك حيث لم يحصل منه العلم وثبوته به اذا حصل منه العلم بين هلال رمضان وهلال
شوال وغيرهما وصرح بعض الاصحاب بان الجدول هو حساب مخصوص ماخوذ من سير
القمر ومرجعه الى عد شهر تاما وشهر ناقصا في جميع السنة مبتديا بالتام من المحرم
فيجعل المحرم تاما وصفر تسعة وعشرين وهكذا فيكون شعبان ناقصا ورمضان

قال

قال وهذا الحساب قريب من كلام اهل التقويم فانهم يجعلون الاشهر كلها في غير السنة
الكبيسة ويجعلون ذا الحجة تاما بعد ان تسعة وعشرين في غيرها وصرح جماعة بانه
لا يجوز الاعتماد على كلام المنجمين وهو جيد وكذا لا يجوز الاعتماد في ذلك على العدد
كما صرح به جماعة ان يعد شعبان ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وقيل ان يعد
شهرا تاما وشهرا ناقصا من السنة الماضية ويبني عليه رمضان الحاضر ولا فرق في
الثبوت بذلك بين هلال رمضان وهلال شوال وغيرهما وهل يثبت الهلال
بغيبوبته بعد الشفق فيحكم بكونه لليلتين او لا اختلف الاصحاب في ذلك فذهب
المعظم الى الثاني وقيل بالاول وهو ضعيف بل المعتمد الثاني وكما لا يثبت كون
الهلال لليلتين بذلك كذا لا يثبت كونه لليلة بغيبوبته قبل الشفق ولا فرق في
بين صورتي حصول الظن وعدمه ولا فرق في الهلال بين هلال شهر رمضان
وهلال شوال وغيرهما وصرح بعض الاصحاب بان المراد من الشفق هنا هو
الشفق الاحمر وقد وقع في كلام الاكثر مطلقا واختلف الاصحاب في ثبوت الهلال
بالتطوق وظهور النور في جرمه مستديرا فذهب الاكثر الى العدم وقيل بالثبوت
ضعيف بل المعتمد هو الاول ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مع الامكان ولا فرق في ذلك
بين هلال شهر رمضان وهلال شوال وغيرهما وصرح الاكثر بانه لا اعتبار بعد
ايام من السنة الماضية ولا يثبت الهلال به قال بعضهم يعني انه لو تحقق الهلال في
الماضية عد من اوله خمسة ايام وصام اليوم الخامس كما لو اهل في الماضي يوم الاحد
اول رمضان الثاني يوم الخميس وقيل يعتبر ذلك ويثبت الهلال به وهو ضعيف بل
المعتمد هو القول الاول ولا فرق في ذلك بين هلال شهر رمضان وشهر شوال وغيرهما

وكذا لا فرق فيه بين السنة الكبيسة وغيرها وكذا لا فرق بين ان يغم شهور السنة
كلها او بعضها او لا يغم شيئا منها ولا يثبت كون الهلال لليلتين بعلوه وارتفاع
درجته مطلقا وان تاخرت غيبوبته الى بعد العشاء كما صرح به بعض الاصحاب ولا
كونه لثلث ليال برؤية ظل الراس فيه مطلقا كما صرح به بعض الاصحاب ولا يثبت بالاجتهاد
ولا بسائر الامارات الظنية التي هي غير مرعية في الشرع مطلقا وقال بعض الاصحاب ولا
بالخفاء ليلتين في الحكم به بعدها وقال آخر لا عبرة بعدم طلوعه من المشرق في
الشهر لليلة المستقبلة الا في رواية داود الرقي وقال آخر لو غم هلال شهر رمضان
وشعبان عددنا رجب ثلثين وشعبان وجميع ما ذكره هؤلاء جيد واذا غم
السنة كلها واختلف الاصحاب في ذلك والاقرب عندي ما ذهب اليه الاكثر من عد
كل شهر ثلثين حيث لم يحصل العلم بالخلاف مطلقا وان حصل الظن به وكذا يلزم
عد ثلثين اذا غم شهران او شهور او نصف السنة مطلقا ولو حصل الظن بالخلاف
واذا شوهد الهلال ورءي في بلد او قرية او صحراء وهما ولم ير في غير هذا المكان
من ساير البلاد والقرى والصحاري فلا اشكال ولا شبهة في انه يجب على اهل
الذي شوهد فيه الهلال حكمه من وجوب الصوم اذا كان الهلال هلال رمضان
او حرمته اذا كان الهلال هلال الشوال وهل يجب على اهل غير ذلك المكان متابعة
اولئك فيما ثبت لهم من وجوب او حرمة فيكون تحقق الهلال في موضع بمنزلة
تحققه في جميع المواضع كما ان تحققه في عدة من بلده بمنزلة تحققه في جميع المحال
منها احتمالات اقربها اختصاص وجوب حكم ثبوت الهلال باهل البلاد المتقاربة دون
اهل البلاد المتباعدة فانه يلزمهم المخالفة والبناء على عدم تحقق الهلال سواء امكن

الموافقة

الموافقة بين البلاد بحسب الواقع وان يرى الهلال في المتباعدة اولا بان حصل القطع
بعدم وجوده فيها وهذه الاحتمالات مما صار اليه جماعة بل الظاهر انه
مذهب المعظم واختلفوا في الفرق بين المتباعدة والمتقاربة فقيل البلاد
المتقاربة كالكوفة وبغداد والمتباعدة كالعراق والخراسان وقيل المتقاربة
كبغداد والكوفة وقيل المتباعدة كمصر وبغداد وقيل المتقاربة كبغداد والكوفة
والمتباعدة كبغداد وخراسان والحجاز والعراق وصرح جماعة بان المتقاربة
كبغداد والكوفة والمتباعدة كبغداد وخراسان والحجاز والعراق وصرح جماعة
بان المتقاربة هي التي لم يختلف مطالعها والمتباعدة هي ما علم اختلاف مطالعها
وقال بعضهم ويتفرع على اختلاف الحكم مع التباعد ان المكلف بالصوم لو رأى الهلال
في بلد وسافر الى اخر يخالفه في حكمه انتقل حكمه فلو رأى الهلال في بلد ليلة الجمعة ثم
سافر الى بلدة بعيدة شرقية قد رأى فيها ليلة السبت او بالعكس صام في الاول احد
وثلثين ويفطر في الثاني على ثمانية وعشرين وهو جيد ثم قال ولو اصبح معيدا
ثم انتقل ليومه ووصل قبل الزوال امسك بالنية واجزاه ولو وصل بعد الزوال
امسك مع القضاء ولو اصبح صائما للرؤية احتمل جواز الافطار وذكر غيره انه
لو روعي الاحتياط في هذه الفروض كان اولى وهو جيد ويستحب عند رؤية هلال
رمضان الدعاء بالماثور كما صرح به بعض الاصحاب والادعية هنا كثيرة منها
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَنِي وَخَلَقَكَ وَقَدَّرَ مَنَازِلَكَ وَجَعَلَكَ مَوَاقِيتَ لِلنَّاسِ اَللّٰهُمَّ
اَهِلَّهُ عَلَيْنَا اِهْلَالًا مُبَارَكًا اَللّٰهُمَّ اَدْخِلْهُ عَلَيْنَا بِالسَّلَامِ وَالْيَقِينِ وَالْاِيمَانِ
وَالْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَالتَّوْفِيقِ لِمَا تُحِبُّ وَتَرْضٰى وَمِنْهَا مَا اَشَارَ اليه بعض الاصحاب

وهو اللهم اهله علينا بالامن والامان والايمان والسلامة والاسلام
والتوفيق لما تحب وترضى ربي وربك الله ومنها ما اشار اليه بعض
الاصحاب فقال وروى الشيخ عن جابر عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله ص اذا
اهل هلال رمضان استقبل القبلة ورفع يديه وقال اللهم اهله علينا
بالامن والايمان والسلامة والاسلام والعافية والرزق الواسع ودفع الاسقام
اللهم ارزقنا صيامه وقيامه وتلاوة القران فيه اللهم فسلمه لنا وتسلمه منا
ومنها ما ذكره بعض الاصحاب عن عمر ابن شمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان
امير المومنين ع اذا اهل رمضان استقبل القبلة وقال اللهم اهله علينا بالامن
والايمان والسلامة والاسلام والعافية المجللة اللهم ارزقنا صيامه وقيامه
وتلاوة القران فيه اللهم فسلمه لنا وسلمه منا وتسلمنا منه ومنها ما ذكره
بعض الاصحاب فقال وعن الحسين ابن المختار رفعه قال قال امير المومنين ع اذا
رايت الهلال فلا تبرح وقل اللهم اني اسئلك خير هذا الشهر وفتحه ونوره
وبركته وطهوره ورزقه واسئلك خير ما فيه وخير ما بعده واعوذ بك
من شر ما فيه وشر ما بعده اللهم ادخله علينا بالامن والايمان والسلامة والاسلام
والبركة والتقوى لما تحب وترضى ومنها ما حكى عن بعض الاصحاب فقال اذا
رايت هلال شهر رمضان فلا تشر اليه ولكن استقبل القبلة وارفع يديك
الى الله عز وجل وخاطب الهلال ربي وربك الله رب العالمين اللهم اهله علينا
بالامن والايمان والسلامة والاسلام والمسارعة الى ما تحب وترضى اللهم بارك لنا
في شهرنا هذا وارزقنا عونه وخيره واصرف عنا ضره وشره وبلائه وفتنته وكان من قول

امير

امير المومنين ع عند رؤية الهلال ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد
في فلك التدبير المتصرف في منازل التقدير امنت بمن نور بك الظلم واوضح
بك البهم وجعلك اية من ايات سلطانه وامتحنك بالزيادة والنقصان والطلوع
والافول والانارة والكسوف في كل ذلك انت له مطيع والى ارادته سريع سبحان
ما دبر وانفع في ملكه وجعلك الله شهر حادث لامر حادث وجعلك الله هلال
امن وايمان وسلامة واسلام هلال امن من العاهات وسلامة من السيئات اللهم اجعلنا اهدى
من طلع عليه وازكى من نظر اليه وصلى الله على محمد وال محمد ع واهل لي كذا وكذا
يا ارحم الراحمين ومنها ما حكى من بعض الاصحاب وهو اللهم اهله علينا وعلى اهل بيوتنا
واشياعنا واخواننا بامن وايمان وسلامة واسلام وبر وتقوى وعافية مجللة ورزق
واسع حسن وفراغ من الشغل واكتفاء بالقليل من النوم ومسارعة فيما تحب وترضى
وثبتنا عليه اللهم بارك لنا في هذا الشهر وارزقنا بركته وخيره وعونه وغنمه واصرف
عنا شره وضره وفتنته اللهم ما قسمت فيه من رزق او خير او عافية او فضل او مغفرة
او رحمة فاجعل نصيبنا فيه الاكثر وحظنا فيه الاوفر انك على كل شيء قدير وهل يجب
مكلف الاستهلال والسعي والجد والاجتهاد في معرفة تحقق الهلال ليلة شك فيها
انها من رمضان او من شوال فلو ترك ذلك كان ماثوما وكان صومه غدا على انه من شعبان
او من رمضان او لا يجب ذلك فلم يكن بالترك عمدا ماثوما ولا صومه في اليوم باطلا
المعتمد عندي هو الاخير وصرح بعض الاصحاب بانه يجب الفحص كفاية وهو ضعيف
بل المعتمد عدم الوجوب مط ولو كفاية كما هو الظاهر من المعظم وهل يجب التحري ليلة الثلثين
من شعبان ورمضان كما صرح به جماعة وصرح بعضهم بانه احوط ولا فرق في عدم وجوب

المبادره

ذلك وبعده واذا سمع ليلة الثلثين او يومها ان جماعة شهدوا بالهلال فهل يجب
عليه احضارهم او الوصول اليهم لاستماع الشهادة منهم ولو توقف على بذل مال كثير
او لا يجب ذلك بل يجوز له الجلوس في بيته مثلا ولا يجب عليه الفحص عن الشهود بوجه
من الوجوه المعتمد هو الاخير مط ولو لم يتوقف على بذل مال وكان فيه سهولة ولا
فرق في ذلك بين هلال رمضان وهلال شوال فيما يفعله جماعة من المتدينين يوم الشك
من رمضان من التسارع الى الامكنة التي يرجى فيها الشهود وغاية الفحص عنهم او فرار
في ذلك اليوم احتياطا منهم ولكن قد يبلغ ذلك حد الوسوسة اعاذنا الله تعالى منها وهل يجوز
الاختفاء من الناس بقصد ان لا يسمع عنده او يحرم ذلك لم اجد مصرحا باحد الامرين
ولكن احتمال الجواز في غاية القوة **باب** جملة من احكام الصيام المريض اذا انضرر
بالصوم لم يجب عليه وجاز له الافطار كما صرح به وهل يجوز له ويجب عليه الافطار او لا بل يحرم
الافطار ويكون فاسدا فيجب عليه القضاء المعتمد هو الثاني وقد صرح بذلك
جمع كثير بل لم اجد فيه مخالفا ولا فرق في ذلك بين الصوم الواجب والمندوب ولا في الواجب
بين شهر رمضان وغيره وهل مطلق المرض يوجب الافطار او يختص بالمرض الذي يوجب الضرر
والمرض الذي لا يوجبه لا يصلح لسببية الافطار ويصح معه الصوم صرح جماعة بالثاني
ولا فرق في ذلك بين الواجب والندب ولا في الواجب بين صوم شهر رمضان وغيره ولا بين
ان يكون الصوم نافعا له ودواء لمرضه او لا ولا فرق في جواز الافطار بالمرض الذي يضره
الصوم بين ان يكون حمى مطلقا او رمدا او صداعا او وجع الضرس او غير ذلك من جميع
الافراد ولا يشترط في ذلك ان يصدق على صاحب المرض انه مريض عرفا ولا ان يكون من الافراد

المبادره

المبادره وبالجملة كلما يضره الصوم يوجب الافطار وذكروا انه يتحقق اضرار الصوم
بوجوه منها اقتضائه للزيادة وقد صرح به جماعة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه
وهل يكفي مطلق الزيادة او يشترط كونها بينة شديدة يظهر من جماعة الاول ومن بعض
الثاني وهو الاقرب ومنها اقتضائه بطوء برئه وقد صرح به جماعة ولا اشكال فيه والظاهر
ان المعتبر البطوء الذي يعتد به لا مطلق البطوء ولو لحظة ولحظتين ومنها اقتضائه الانتقال
الى مرض اخر يكون اشد من الاول وقد صرح به جماعة ولا اشكال فيه ولو اقتضى الانتقال
الى مرض ادون واسهل واحسن من الاول فهل يوجب الافطار ايضا او لا يظهر من جماعة
الاول الاقرب عندي الثاني ولو اقتضى مرضا مساويا للمرض الاول لا يضره الصوم ولم يلزم منه
ضرر يزيد على ضرر المرض الاول ففي جواز الافطار ح اشكال ويظهر من جماعة جوازه وفيه
نظر بل الاقرب عندي عدم جواز الافطار ح ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة القضا
ومنها اقتضائه عدم برئه وقد صرح به بعض الاصحاب ولا اشكال فيه ومنها اقتضائه
صيرورة المرض مهلكا وقد صرح به بعض الاصحاب ولا اشكال فيه وكذلك يجوز الافطار
بل يجب اذا كان الصوم بنفسه موجبا ومنها اقتضائه حصول مشقة شديدة لا تتحمل عادة
بذلك المرض وقد صرح بهذا جماعة وهو جيد ولو اقتضى الصوم بنفسه المشقة الشديدة
التي لا تتحمل عادة جاز الافطار وبالجملة المعتبر صدق الضرر حقيقة ولا ينحصر في وجه
وهل يشترط ان يكون عظيما لا يتحمل عادة او يكفي مطلق ما يسمى ضررا المعتمد هو الثاني
ولو لم يكن الصوم مضرا بالمرض بوجه من الوجوه ولكن يتوقف معه الجبر على الافطار فهل يجوز او لا
بل يجب الصوم الاقرب عندي هو الاول والظاهر انه لا فرق في ذلك بين المرض الذي لا يؤذي
ويمكن تحمله بسهولة والمرض المؤذي المولم وذكروا انه يثبت اضرار الصوم بالمرض الخوف

للافطار بامور احدها علمه بذلك باي وجه حصل ولو بالحدس والتجربة واقوال الكفار
وقد صرح بهذا جماعة بل هو مما لا خلاف فيه ولا اشكال ويعتبر سوى ثانيها الظن الحاصل من قول
عارف وقد صرح بهذا جماعة بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه فهو المعتمد ولا فرق
في القائل بين ان يكون مؤمنا عادلا او فاسقا كافرا كما صرح به جماعة وهل يشترط
الحذاقة والمهارة في الطب ولا ظاهر جماعة الثاني وهو الاقرب وثالثها الظن بذلك
الحاصل بالتجربة وقد صرح بهذا جماعة وهو جيد وهل يثبت بكل ظن فلا يكون المناط
هنا الظنون المخصوصة او لا بل يشترط الظن المخصوص الذي يظهر من جماعة الاول
وهو المعتمد وهل يشترط في الظن ان يكون متاخما الى العلم او لا بل يكفي مطلق الظن الذي
يظهر من جماعة الثاني وهو المعتمد وهل يشترط في العمل بالظن هنا بذل الجهد واستفراغ
الوسع والتحري في المعرض المعارض فاذا قال طبيب مثلا بان الصوم يضر هذا المريض
وحصل الظن بصدقه لم يجز الاعتماد عليه الا بعد الرجوع الى سائر الاطباء وسائر الامارات
كما في المسائل الفقهية الاجتهادية او لا بل يجوز الاكتفاء بالظن من اي امارة حصل مطلقا
ولو قبل الفحص عن المعارض الذي يظهر من جماعة الثاني وهو الاقرب ورابعها الشك في الاضرار
بحيث لا يترجح احد الاحتمالين على الآخر بوجه وقد صرح بهذا بعض والاقرب عندي
ان ذلك لا يوجب الافطار بل يجب معه الصوم ولا اشكال ولا شبهة في انه اذا ظن عدم
الضرر يجوز الصوم بل يجب حيث يجب فلا يكون مجرد احتمال الضرر كافيا في الافطار ولو
الضعيف حدوث المرض بالصوم فهل يجوز له الافطار او لا صار بعض الاصحاب الى الاول وهو الاقرب
ولو كان الصوم نافعا لمرض ومضرا لاخرى فهل يجوز الافطار او لا التحقيق انه ان كان
المرض الذي ينفعه الصوم اصعب واولى بالدفع والمعالجة فالصوم لازم ولا يجوز الافطار
وان كان

وان كان الامر بالعكس جاز الافطار وان تساويا في النفع والضرر تخير ولكن احتمال
صحة الصوم حينئذ في غاية القوة ولو كان الصوم في نفس الامر مضرا به ولكن يعلم انه نافع او لا يعلم
انه مضر فان لم يتبين له الواقع اصلا فلا اشكال في انه لا يجب عليه قضاء هذا الصوم
ويجب عليه الاتيان به وان تبين له الواقع بعد خروج الوقت فهل يجب عليه قضاء هذا
الصوم باعتبار فساده عند حصول الضرر وان لم يعلم به او لا فيه اشكال ولكن
الاحتمال الاول في غاية القوة ولكن لو قيل بان القضاء انما يجب اذا علم بعد خروج
الوقت تحقق الضرر حين الصوم واما اذا ظن بذلك بعده فلا لم يكن بعيدا
واذا احتمل الضرر بالصوم فهل يجب عليه الفحص وبذل الوسع في تحقيقه فيلزم الرجوع
الى الاطباء وغيرهم او لا يجب عليه ذلك بل يبني على اصالة العدم فيه اشكال ولكن الاحوط
الاول وان كان الاحتمال الثاني في غاية القوة وعلى الاول يعتبر الفحص بقدر ما يحصل به
الظن باحد الطرفين ولا يشترط استقصاء البحث واذا اخبر طبيب او جماعة من الاطباء
بترتب الضرر ولم يحصل الظن من قولهم لم يكن معتبرا نعم اذا شهد عدلان منهم او
من غيرهم ففي الاعتبار اشكال ولعل الاقرب عدم الاعتبار ويصح الصوم من النائم
اذا سبقت منه نية فاذا نوى الصوم في الليل ثم نام قبل الفجر واستمر به النوم
حتى دخل الليل ثم انتبه صح صومه كما اذا لم ينم ولم يجب عليه قضاء ولا كفارة بلا خلاف
يصح صوم النائم مطلقا ولو استمر فلا يشترط في صحة الصوم ترك النوم مطلقا وقد صرح بذلك
معظم الاصحاب وحكي عن بعضهم القول بان النائم غير مكلف بالصوم وليس صومه شرعيا
ثم ادعى انه مراده ان الامساك في حال النوم لا يوصف بوجوب ولا ندب لكنه بحكم الصحيح
في استحقاق الثواب عليه وهذا القول في غاية الضعف وان كان مراد قائله ما ذكره

ولا فرق في عدم بطلان الصوم بالنوم بين الصوم الواجب مطلقا ولو كان من رمضان
والصوم المندوب وقال جماعة لو لم يعقد صومه بالنية ثم طلع الفجر عليه نائما
واستمر حتى زالت الشمس فعليه القضاء وزاد بعضهم فقال فان انتبه قبل الزوال
ونوى صح وما ذكروه جيد وهل يختص عدم بطلان الصوم بالنوم الطبيعي
المعتاد المتعارف او لا بل يعم جميع افراده حتى ما يحصل بالمعالجة كشرب دواء
في الليل وما يكون خارجا عن المعتاد المعتمد هو الثاني وهل الاولى ترك النوم
في الصوم او لا المعتمد هو الاخير بل الاولى الاتيان به واختلف الاصحاب في توقف
صوم الولد تطوعا على اذن والده فذهب جماعة انه يتوقف عليه فلو صام من دون
اذنه بطل وذهب آخرون الى انه لا يتوقف عليه والمسألة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي فيها
ترك الاحتياط بتحصيل الاذن وان كان القول الثاني هو المعتمد وهل يحرم الصوم
المندوب ويفسد اذا صرح الوالد بالمنع منه على المختار او لا بل يجوز ويصح ولا
يكون عدم منع الوالد منه شرطا في الصحة ولا في الجواز لم اجد مصرحا باحد الامرين
من القائلين نعم ربما كان ظاهر كلامهم الثاني وهو الاقرب وهل يكره الصوم المندوب
من دون اذن الوالد على المختار او لا يكره ذلك صرح بالاول جماعة وهو الاقرب
وهل يلحق الوالدة بالوالد في الحكم او لا بل يختص الحكم بالوالد فيه اشكال ولكن الاقرب
عندي هو الاحتمال الاول فلا يتوقف الصوم المندوب على اذن والدة ايضا ولكن يكره
بدونه وهل المراد بالولد الذي يكون الاولى له في تطوعه بالصوم استيذان والده
الاعم من الذكر والانثى والخنثى او لا بل يختص بالاول لم اجد من الاصحاب مصرحا باحد
الامرين ولكن ظاهر كلامهم كالنص هو الثاني وهو في غاية القوة وهل المراد بالولد الذكور
الاعم

الاعم من الولد الصلبي دون ولد الولد وان نزل بمراتب فيكره الصوم المندوب بدون
اذن الجد وان علا بمراتب او يختص بالاول الظاهر من النص ومعظم الفتاوى
هو الثاني وهو الاقرب وهل يشترط في الوالدين العقل او لا لم اجد مصرحا من الاصحاب
باحد الامرين والمسألة محل اشكال وان كان احتمال الاشتراط في غاية القوة وهل يشترط
حرية الوالدين والولد او لا فيجوز احدهما حرا والآخر رقا لم اجد من الاصحاب
مصرحا باحد الامرين ولكن مقتضى اطلاق النص والفتوى الثاني وهو الاقرب وهل يشترط
في الولد البلوغ او لا لم اجد مصرحا من الاصحاب باحد الامرين ولكن القدر المتيقن
من النص والفتوى هو الاول وعليه فهل لغير البالغ ترك الصوم المندوب من غير اذن
والده سواء قلنا بان عبادته شرعية او تمرينية او لا فيكون الاولى له الاتيان بذلك مطلقا فيه
اشكال واذا امتنع الوالد او الوالدة من صوم المندوب على وجه يشمل بعد الممات كان يقول
لا تتطوع بالصوم او الصوم الفلاني ابدا ثم يموت من غير اذن له بالصوم او لصوم الفلاني
ابدا ثم يموت من غير اذن له بالصوم فهل يكره له الصوم المندوب على المختار او يحرم
ويفسد على القول الآخر او لا لم اجد من الاصحاب مصرحا باحد الامرين ولكن الاحتمال
الاول في غاية القوة ولا اشكال في انه مع الاذن يرتفع الكراهة او التحريم ويكفي في
دلالة اللفظ عليه باحد الدلالات الثلث المعتبرة عند اهل اللسان فلا فرق فيه بين الصريح والظاهر
والخاص والعام والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم بجميع اقسامها المعتبرة وهل يكفي
بالرضا او لا بل يشترط دلالة اللفظ عليه المعتمد هو الاول وهل يكفي الظن بالرضا
المستند الى دلالة اللفظ الاقرب الثاني فلا اشكال ولا شبهة في ثبوت الاذن بالسماع والخبر
المفيد للقطع من التواتر لفظا او معنا وغيره وبالكتابة المفيدة للقطع وهل يثبت بشهادة

العدلين اولا الاقوى الاول فلا يثبت بشهادة العدل الواحد ولو مع ضم اليمين
ولا بشهادة النساء مطلقا ولو منضما مع الرجال ولا بالاستفاضة الظنية ولا بغير ذلك
مما لا يفيد العلم ولو حصل الاذن وحصل الشك في بقائه فالمعتمد الحكم ببقائه
اذا صار الصوم المندوب واجبا عليه باستيجار ونحوه فهل يتوقف على الاذن
الوالدين او يكره مع عدم اذنهما او لا فيه اشكال ولكن الاقوى الثاني ولا اشكال ولا
شبهة في ان الصوم الواجب مطلقا لا يتوقف على الاذن وان قدر على الاستيذان ولو
شرع في الصوم المندوب بلا اذن ثم حصل المنع او ارتفع فهل ح يفسد الصوم او يجب الاتمام
الكراهة مع الاستمرار او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة ولو علم الاذن
حين الشروع في الصوم المندوب ثم تبين عدمه فهل يفسد او يكره ح على المختار او لا فيه
اشكال ولكن الاحتمال الاول وهو الاقوى ولو شرع في الصوم المندوب من غير اذن بعلاج
ثم حصل الاذن فهل ترتفع الكراهة ح او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في غاية القوة ولكن
واذا توقف تحصيل رضاء الوالدين على بذل مال او عمل فهل يجب ذلك او لا فيه اشكال
الاقوى عندي الثاني واذا اذن احد الابوين بالصوم المندوب ومنع الاخر منه قلنا
بتوقفه على اذن كل منهما او بكراهته مع عدم اذن كل منهما فهل الترجيح للاذن
او المانع او للوالد او الوالدة او لا ترجيح مطلقا احتمالات ولكن الاقوى ان الترجيح للمنع
واذا وجب لاحد الابوين الصوم المندوب فهل يجب له او لا الاقوى الثاني ولا فرق في كراهة
الصوم من غير اذن الوالد والوالدة بين جميع اقسامه واذا حصل الاذن بالنسبة الى بعض
الافراد دون بعض ارتفع الكراهة او المنع بالنسبة الى الماذون فيه دون غيره ولو صام
يوم الشك على انه من شعبان ثم تبين انه من رمضان ولم يكن مادونا من الوالد او الوالدة ففي الحرمة

الترك بالمنع من دون الاذن لم يجزه وعلى المختار من كراهته يجزيه وان كان مكروها فهل يكون
الصلوة تطوعا والحج تطوعا بدون اذن الابوين مرجوحين او لا فيظهر الاول
من بعض الاخبار والاقوى عندي الثاني كما يظهر من المحكي عن بعض الاصحاب واختلف
الاصحاب في توقف صوم الضيف المندوب على اذن مضيفه فذهب جماعة الى انه
لا يتوقف عليه واخرون الى انه لا يتوقف عليه واخرون الى انه يتوقف عليه ولا يصح بدونه
والمعتمد عندي هو القول الاول وعليه فهل يكره ذلك او لا المعتمد هو الاول وفاقا
لجماعة وهل يفسد التطوع بالصوم للضيف اذا نهى عنه المضيف او لا بل يكون مكروها
كما في صورة عدم الاذن صرح بعض الاصحاب به وبالاول ويظهر من آخر الثاني وهو الاقرب
وهل يجوز صوم المضيف ندبا بدون اذن الضيف او لا بل يكون فاسدا صرح بعض
الاصحاب بالثاني وجماعة بالاول وبانه مكروه وهو الاقوى والمعتبر في الضيف والمضيف
هو الصدق عرفا حقيقة فان تعدد كل منهما فهل يعتبر فهل يعتبر اذن الجميع او يكفي اذن
البعض فيه اشكال ولكن الاحوط بل الاقوى مراعاة اذن الجميع وهل يختص الحكم من الكراهة
او المنع ببعض الصور وهو الذي تحقق في خبر الفضل بن يسار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا دخل
رجل بلدة فهو ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف ان يصوم
الا باذنهم لئلا يعملوا شيئا فيفسد ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم
ويشتهي فيتركه لهم او لا بل يعم صورة فقدهما وجهان ولكن الاقوى الثاني كما صرح به بعض
الاصحاب وهل يشترط ايمان المضيف والضيف او لا الظاهر اطلاق النصوص ومعظم الفتاوى
الثاني وبه صرح بعض الاصحاب وهو الاقرب وعليه فهل يشترط اسلامهما او لا الاقرب الثاني
كما هو ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى وهل يشترط بلوغ الضيف فلو كان غير بالغ

فلا يكره الصوم بدون اذنه ولو كان مراهقا او يشترط ولو لم يكن مراهقا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة ولا فرق فيهما بين ان يكونا ذكرين او انثيين او خنثيين
او مختلفين كان يكون احدهما ذكرا والاخر انثى او خنثى وهل الصوم الواجب ولو كان
موسعا كالمندوب في توقف كماله او صحته على الاذن او لا بل التوقف يختص بالمندوب
صرح بالاخير بعض الاصحاب وهو الاقوى قال بعض الاصحاب لا يصوم المضيف بدون
اذن ضيفه وان جاء نهارا ما لم تزل الشمس مع احتماله مطلقا ويحصل الاذن هنا
بما يحصل به فيما سبق وهل يتوقف صوم المراة على اذن زوجها ولا يجوز بدونه
او لا بل يجوز ويصح بدونه اختلف الاصحاب في ذلك فذهب الاكثر الى الاول وقيل الثاني
وهو ضعيف فالمعتمد هو الاول ولا فرق في الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها كما صرح
به بعض الاصحاب وكذا لا فرق بين المطيعة والناشزة ولا بين المدخول بها وغيرها فلو
تزوج امراة وهي عندنا ملها لم يجز لها التطوع الا باذن زوجها وكذا لا فرق بين ان يكون
ممن يجوز فسخ نكاحها باحد الاسباب الموجبة له او لا وهل المعتدة بالعدة طلقها بالطلاق
الرجعي او لا فيه اشكال الاقرب هو الاحتمال الثاني واما المعتدة بالعدة البائنة فلا اشكال في عدم
توقف تطوعها بالصوم على اذن زوجها الذي طلقها ولا فرق في الزوج بين ان يكون
عادلا او لا ولا بين ان يكون ممن اتصف بالعيوب الموجبة لفسخ نكاحه او لا ولا بين ان يكون
حاضرا او غائبا كما صرح به جماعة واذا كان الزوج صغيرا غير بالغ فهل يتوقف تطوع
الزوجة بالصوم على اذن الزوج فان كان رضيعا صبرت الزوجة حتى يبلغ الحد الذي
يصح معه الاذن وان كان مميزا استاذنته فاذا اذن صح تطوعها بالصوم او لا فلا او لا يتوقف
فيه اشكال ولم اجد احدا تعرض لهذا بالخصوص ولعل الاقرب الاحتمال الثاني واذا كان عقد
النكاح

النكاح فضوليا من الطرفين او احدهما ولم يحصل الاجازة ممن له الاجازة
فهل يتوقف تطوع الزوجة بالصوم على اذن الزوج ح او لا فيه اشكال ولكن
الاحتمال الثاني في غاية القوة الا ان الاحوط الاستيذان مع الامكان وهل يحرم
على الزوجة تطوعها بالصوم من دون اذن الزوج زيادة على فساده كما في
الصوم الحائض او لا فلا يكون الا فاسدا ولا يترتب عليه الحكم التكليفي يستفاد من جملة
من العبارات الاول ومن اخر الثاني والمسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو المعتمد
ولو سلم الاول فليس هو من الكبائر واذا كان للزوج زوجات متعددة فاذن بالتطوع
بالصوم لاحداهن اختص الجواز بها دون غيرها وان اشتبهت الماذونة فهل يجوز ذلك
لجميعهن ح او لا يجوز لواحدة منهن الا باذن جديد فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية
القوة مع انه احوط واذا ادعت احداهن اختصاص الاذن بها فهل تسمع دعواها بالنسبة الى ضرها
من ساير الزوجات الشاكات في الاذن او لا الاقرب الثاني ولكن يجب على ساير الزوجات الكف عن التطوع
بالصوم سواء سمعت الدعوى او لا فلا فائدة في السماع وعدمها من هذه الجهة نعم ان قلنا
بالسماع كان التطوع بالصوم حراما بالنسبة الى ساير الزوجات بالاصالة والا فلا او لا اشكال
في انه يجوز للزوجة مطلقا التطوع بالصوم باذن الزوج والظاهر انه مما لا خلاف فيه وقال بعض
الاصحاب لا تصوم المراة تطوعا الا باذن زوجها وان صامت بغير اذنه جاز له ان يفطرها او يواقعها
وهو جيد ولا فرق في الصوم المندوب في التوقف على اذن الزوج بين جميع افراده كما هو مقتضى
اطلاق النص والفتوى ولو صامت يوم الشك على انه من شعبان بدون اذن الزوج لم يصح فلو تبين
انه من رمضان وجب قضاؤه ولو وكلت احدا في التزويج فصامت ذلك اليوم او يوما آخر مما يصح صومه
قبل علمها بوقوع التزويج ثم تبين انه وقع بعد التزويج فهل يصح ويجزي او لا فيه اشكال ولكن

الاحتمال الاول في غاية القوة الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط وعلى المختار فهل يجب عليه الفحص عن وقوع
التزويج فان لم تعلم به بعده صامت وجاز لها البناء على اصالة العدم ابتداء او من غير فحص
وجهان ولعل الاحتمال الاخير اقوى وهل يقوم الظن هنا مقام العلم او مقام الشك المعتمد
هو الاخير والظاهر ثبوت التزويج بشهادة العدلين مط ولو لم تفد العلم وبالاستفاضة المفيدة
للعلم وشهادة الواحد اذا افادة العلم وشهادة النساء منفردات اذا افادته
واذا لم تفده المذكورات فلا يثبت بها مط وان افادة الظن واذا تزوجت في اثناء الصوم المستحب
فهل يفسد الصوم بمجرد التزويج وان اذن الزوج بعده لذلك او يبقى مراعى فاذا اذن الزوج به
صح والا فلا او يصح مط وان لم ياذن به بل وان منع احتمالات ولعل الاحتمال الاخير من قوة
ولا اشكال في انه يجوز لها الصوم الواجب من دون اذنه بل ومع منعه كما صرح به بعض الاصحاب
ولا فرق فيه بين المضيق كصوم رمضان وغيره كصوم القضاء وهل يصح المملوك التطوع بالصوم
من دون اذن مولاه او لا يصح الا باذن مولاه صرح بالاخير الاكثر ودعا بعضهم تفاهم جماعة
الاول لكنه ضعيف بل المعتمد هو القول الاول وعليه فهل يحرم ايضا او لا فلا يترتب على
الاذن الا الفساد الذي هو من احكام الوضعية فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة
ولا فرق في حكم المذكور بين كون المولى حاضرا او غائبا كما صرح به جماعة ولا فرق في ذلك
بين ان يكون تطوع العبد بالصوم موجبا للضعف من خدمة مولاه وعدمه كما صرح به جماعة
ولا فرق في ذلك ايضا بين العبد والامة كما صرح به بعض الاصحاب وهل يختص الحكم بالقن
او لا بل يشمل المدبر والمكاتب مط ولو تحرر بعضه لم اجد احدا صرح باحد الامرين
والاقرب عندي هو الاحتمال الثاني مع انه احوط واذا كان المولى صغيرا فهل الزوج الصغير

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحج هو لغة على ما صرح به جماعة القصد
واما شرعا فقد اختلفوا في تعريفه فقيل هو قصد بيت الله
الحرام لاداء مناسك مخصوصة متعلقة بزمان مخصوص اذا
كانت مقبولة وقيل هو القصد الى مواضع مخصوصة لاداء
مناسك مخصوصة عندها متعلقة بزمان مخصوص وقيل غير
ذلك والامر فيه سهل ولا شبهة في وجوبه بعد اجتماع شرائطه
وصرح بعض الاصحاب بانه من اعظم اركان الاسلام وبانه
احد اصول الخمسة ولا يختص وجوبه بنوع من المكلفين بل
يجب على جميعهم المستجمعين لشرائط الوجوب من الرجال
والنساء والخناثى مطلقا كما صرحوا به ويجب حجة الاسلام

اي لا فرق بين المكلف منهم وغيره منه

في العمرة

في العمر مرة واحدة ولا يجب ازيد منها كما صرح به المعظم
وقيل يجب على المستطيع في كل عام وهو ضعيف ويجب بعد
اجتماع شرائطها فورا فلا يجوز فيه التاخير والمراد من
الفورية وجوب المبادرة الى الحج في اول عام الاستطاعة
مع الامكان والا ففيما بعده وهكذا كما صرح به جماعة ولو توقف
على مقدمات من سفر وغيره وجب الفور بها والمبادرة اليها
على وجه يدركه كما صرحوا به ايضا وصرح بعضهم بانه لو تعددت
الرفقة في العام الواحد وجب السير مع اولها فان اخر
عنها وادركه مع الثانية والا كان مؤخرا عمدا وقيل يجوز
التاخير عن الاولى ان وثق بالسير مع غيرها بل يحتمل
القول بجواز التاخير بمجرد احتمال سفر الثانية والتحقيق ان

في ذهاب الحج

تحقيق

يقال لا شك ان قطع المسافة والخروج مع الرفقة ليس واجبا
بالاصالة كوجوب الصلوة بل ذلك انما يجب من باب المقدمة و
عندنا ان مقدمة الواجب لا يترتب على ترك نفسها عقاب
فلا يوصف بالوجوب بمعنى المطلوبية مع استحقاق العقاب
على الترك بل غاية الامر الاتصاف بمحض اللابدية العقلية
وهي لا تقتضي العقاب على الترك نعم انما يستحق العقاب
تارك المقدمة باعتبار تركه لذي المقدمة المتفرع على ترك
المقدمة فعلى هذا لو ترك الخروج مع الاولين وخرج مع
الاخرين ووصل الى المقصد لم يكن اثما وعاصيا ولا
تاركا للواجب المامور به يترتب على تركه العقاب و
كان حجه صحيحا مسقطا للتكليف ولا ذمة من الاعادة في

وجوب المقدمة

والقضاء

والقضاء واما اذا لم يصل الى المقصد فلا يخلو عن صور
احديها انه ترك الخروج مع الاولين لعذر مسموع شرعا
وح لا اشكال في عدم عصيانه اصلا والظاهر ان الحج لم
يستقر في ذمته بذلك فلا يجب عليه الاتيان في المستقبل
اذا انعدمت استطاعته وكذلك لا يجب عليه الاخراج من
ماله بعد موته وثانيها انه ترك الخروج مع الاولين مع
تمكنه من الخروج معهم لعلمه بامكان الوصول الى المقصد
مع الاخرين فالظاهر انه ح لا يكون اثما وعاصيا
وان كان ترك الحج الواجب وهل يستقر الحج في ذمته
او لا الاقرب الاحوط الاول وثالثها انه ترك الخروج
مع الاولين مع تمكنه من الخروج معهم لظنه بامكان

صور عدم الوصول الى المقصد

بامكان الوصول الى المقصد مع الاخرين وفي كونه
ح اثما وعاصيا اشكال ولكن احتمال العدم في غاية
القوة وهل يستقر الحج في ذمته اولا الاقرب الاول
ورابعها انه ترك الخروج مع الاولين مع تمكنه من
الخروج معهم لاحتمال امكان الوصول الى المقصد مع
الاخرين احتمالا متساويا والظاهر انه اثم وعاصيا
صرح ويستقر الحج في ذمته وخامسها انه ترك الخروج مع
الاولين مع تمكنه من الخروج معهم وعلم بعدم الوصول الى
المقصد مع الاخرين ولا اشكال ولا شبهة في عصيانه ح ولا
في استقرار الحج في ذمته ويلحق بالعلم بعدم الوصول الظن
به في الامرين المذكورين وهل تاخير الحج وترك المبادرة
اليه مع

اليه مع وجوبه فورا من الكبائر اولا صرح بالاول جماعة
بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وهو الاقرب وقد يجب
الحج بالنذر والعهد واليمين كما صرحوا به وصرح جماعة
بانه يجب بافساد الحج وبانه لا فرق في وجوبه بالافساد
بين كونه واجبا او مندوبا وهو جيد وصرحوا ايضا
بانه يجب بالاجارة والصلح بل الظاهر انه محل الاتفاق
فيه فهو المعتمد وصرحوا ايضا بتكرر الحج الواجب بالعارض
مطلقا بتكرر السبب وهو جيد ولا فرق في ذلك بين
كون الاسباب من جنس واحد كنذرين او من اجناس
مختلفة كنذر واجارة وصلح كما صرح به بعض الاصحاب
وصرح جماعة منهم بان الحج يستحب لفاقد الشرايط او بعضها

وهو جيد ومنهم الفقير الذي لم يستطع سواء شق عليه
السعي او سهل كما صرح به بعض الاصحاب وعد منهم المملوك
اذا اذن له مولاه وهو جيد وصرح ايضا بانه يستحب لمن
حج تكرار الحج استحبابا مؤكدا وهو جيد وفي رواية عن
مولانا الرضا عليه السلم من حج اربع حجج لم يصبه ضغطة
القبر ابدا واذا مات صور الله عز وجل الحج الذي حج به صورة
حسنة احسن ما يكون من الصور بين عينيه يصلي في جوف
قبره ويكون ثواب تلك الصلوة له واعلم ان الركعة من
تلك الصلوة تعدل الف ركعة من صلوة الادميين ومن
حج خمس حجج لم يعذبه الله ابدا ومن حج اربعين حجة قيل
له اشفع فيمن احببت ويفتح له ابواب الجنة يدخل هو
ومن يشفع

ومن يشفع له ومن حج خمسين حجة بني له مدينة في جنة عدن
فيها الف قصر وفي كل قصر حوراء من حور العين والف زوجة
ويجعل من رفقاء محمد ص واله في الجنة ومن حج اكثر من خمسين
حجة كان كمن حج مع محمد ص والاوصياء ع وكان ممن يزوره الله تعالى
كل جمعة وهو ممن يدخل جنة عدن التي خلقها الله عز وجل
بيده ولم ترها عين ولم يطلع عليها مخلوق ويكره ترك الحج
للموسر خمس سنين كما صرح به بعض الاصحاب وفي رواية عن
الصادق عليه السلم من مضت له خمس سنين فلم يفد الى
ربه وهو موسر انه لمحروم وفي رواية حمران عن الباقر عليه
السلم ان لله ملكا ينادي اي عبد احسن الله اليه واوسع
عليه رزقه فلم يفد اليه في كل خمسة اعوام مرة ليطلب نوافله

ان ذلك لمحروم والحج والعمرة يحصل بهما الصحة في المرض والفقر
كما صرح به بعض الاصحاب وفي رواية قال علي بن الحسين
عليه السلم حجوا واعتمروا تصح ابدانكم وتتسع ارزاقكم
ويكفى مؤنات عيالاتكم والحاج مغفور له وبوجوب له
الجنة ومستانف به العمل ومحفوظ في اهله وماله ويستجب
الدعا وفي تلك المواطن وصرح بانه مستجاب معللا بانه
محل الرحمة والاجابة وفي رواية عن الرضا عليه السلام
ما وقف احدكم بتلك الجبال الا استجيب له فاما المؤمنون
فيستجاب لهم في اخرتهم واما الكافرون فيستجاب لهم
في دنياهم وفي النبوي اربعة لا يرد لهم دعوة حتى يفتح
لهم ابواب السماء ويصير الى العرش دعوة الوالد لولده
والمظلوم

والمظلوم على من ظلمه والمعتمر حتى يرجع والصائم حتى
يفطر ويكره السؤال يوم عرفة هناك كما صرح بعض الاصحاب
وفي رواية سمع علي بن الحسين عليه السلم سائلا يسئل
الناس فقال ويحك اغير الله تسئل في هذا اليوم انه ليرجى
ما في بطون الحبالى ان يكون سعيدا وينبغي مصافحة
الحاج وتعظيمهم كما صرح به الاصحاب وفي رواية قال
علي ابن الحسين عليه السلم يا معشر من لم يحج استبشروا
بالحاج وصافحوهم وعظموهم فان ذلك يجب عليكم وتشاركوهم
في الاجر ويستحب شرب ماء زمزم كما صرح به بعض الاصحاب وفي رواية من روى
من ماء زمزم احدث به شفاء وصرف عنه داء ولا ينبغي
ترك الحج لاجل الدين كما صرح به بعض الاصحاب وصح
بان قراءة القرآن بمكة افضل منه في غيرها وفي رواية

قال علي بن الحسين عليه السلم من ختم القرآن بمكة لم يمت حتى
يرى رسول الله صلى الله عليه وآله ويرى منزله في الجنة
وينبغي له اذا عزم على الحج ان ينظر في امر نفسه ويقطع
العلائق بينه وبين مخالطيه ومعامليه ويوفي كل ذي حق له
عليه حق ثم ينظر في امر من يخلفه ويحسن تدبيرهم ويترك
لهم ما يحتاجون اليه للنفقة مدة غيبته عنهم على
اقتصاد من غير اسراف ولا اقتار ثم يوصي بوصية يذكر
فيها بالقربة الى الله تعالى ويحسن وصيه ويشهد عليها
من يثق اليه من اخوانه المؤمنين وقد صرح بجميع ذلك
بعض الاصحاب واذا عزم على الخروج فليصل ركعتين
يقرا فيهما ما شاء من القرآن كما صرح به بعض الاصحاب وفي
نبويه

نبويه مرسلة ما استخلف رجل على اهله بخلافة افضل
من ركعتين يركعهما اذا اراد الخروج الى سفر ويقول اللهم
اني استودعك نفسي واهلي ومالي وذريتي ودنياي و
اخرتي وامانتي وخاتمة عملي الا قال ذلك احد الا اعطاه
الله عز وجل ثم يستفتح سفره بشيء من الصدقة كما صرح به
بعض الاصحاب وفي خبر حماد بن عثمان الموصوف بالصحة
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايكره السفر في شيء من
الايام المكروهة مثل الاربعاء وغيره فقال افتح سفرك بالصدقة
واخرج اذا بدا لك واذا خرج من داره قام على الباب تلقاء
وجهه الذي يتوجه له ويقرأ فاتحة الكتاب امامه وعن
يمينه وعن يساره وآية الكرسي امامه وعن يمينه وعن

يساره ويقول اللهم احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم
ما معي وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الجميل وقد صرح
بذلك بعض الاصحاب مسندا الى رواية ويستحب ان يدعوا
بدعاء الفرج وغيره من الادعية المذكورة في مظانها
كما صرح به بعض الاصحاب وفي رواية كان الصادق عليه
السلم اذا وضع رجله في الركاب يقول سبحان الذي سخر
لنا هذا وما كنا له مقرنين ويحمده سبعا ويهلله سبعا و
في رواية اخرى عن امير المؤمنين عليه السلم عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم انه ليس من يركب ما انعم الله عليه
ثم يقرء اية السخرة ثم يقول استغفر الله الذي لا اله
الا هو الحي القيوم واتوب اليه اللهم اغفر لي ذنوبي ولا يغفر
الذنوب

الذنوب الا انت الا قال السيد الكريم يا ملائكتي عبدي
يعلم انه لا يغفر الذنوب غيري اشهدوا اني قد غفرت له
ذنوبه وفي رواية معوية بن عمار عن صادق عليه السلم
ان رسول الله صلى الله عليه وآله في سفره اذا هبط سبح
واذا صعد كبر وفي رواية عن احدهما عليهما السلم اذا كنت
في سفر فقل اللهم اجعل مسيري عبرا وصمتي تفكرا وكلامي
ذكرا وقال رسول الله صلى الله عليه وآله والذي نفسي
بيده ما هلل مهلل وما كبر مكبر على شرف من الاشراف
الا هلل ما خلفه وكبر ما بين يديه بتهليله وتكبيره حتى
يبلغ مقطع التراب وصرح بعض الاصحاب بانه اذا اشرف
على منزل او قرية او بلد قال اللهم رب السماء وما اظلت و

رب الارض وما اقلت ورب الرياح وما ذرت ورب الاغنام
وما جرت عرفنا خير هذه القرية وخير اهلها واعذنا
من شرها وشر اهلها انك على كل شئ قدير وهو جيد و
يستحب حمل العصا في السفر كما صرح به بعض الاصحاب وفي
رواية قال امير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله
صلى الله عليه وآله حمل العصا ينفي الفقر ولا يجاوره شيطان
وقال عليه السلم تعصوا فانها من سنن اخواني النبيين
عليهم السلم وكانت بنو اسرائيل الصغار والكبار
يمشون على العصا حتى لا يختالوا في مشيهم وقال امير
المؤمنين عليه السلم قال رسول الله صلى الله عليه و
آله من خرج في سفر ومعه عصا لوز مر وتلا هذه الاية
واما

واما توجه تلقاء مدين الى قوله تعالى والله على ما نقول
وكيل امنه من كل سبع ضار ومن كل لص عاد ومن كل ذات
حمة حتى يرجع الى اهله ومنزله ويستحب له حسن الخلق في
السفر وكظم الغيظ وكف الاذى والورع كما صرح به بعض الاصحاب
وفي رواية عن الصادق عليه السلم ليس منا من لم يحسن صحبته
من صحبه ومرافقة من رافقه وممالحة من مالحه ومخالقة
من خالقه ويستحب تشييع المسافر وتوديعه والدعاء له و
في رواية قد شيع امير المؤمنين عليه السلم اباذر وشيعه معه الحسن
والحسين عليهما السلم وقال ودعوا الحاكم وفي رواية عن
الباقر عليه السلم كان رسول الله اذا ودع مسافرا اخذ بيده
ثم قال احسن الله لك الصحابة واكمل لك المعونة وسهل لك

الخزونة وقرب لك البعيد وكفاك المهم وحفظ لك دينك وامانتك
وخواتيم عملك ووجهك لكل خير عليك استودع الله نفسك
تبره على بركة الله عز وجل ويكره الوحدة في السفر كما صرح به
بعض الاصحاب وفي رواية عن الصادق عليه السلم قال رسول
الله انبئكم بشر الناس قالوا بلى يا رسول الله قال من سافر
وحده ومنع رفده وضرب عبده وفي رواية اخرى في وصية
رسول الله لعلي عم لا تخرج وحدك فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد يا علي الرجل اذا سافر وحده وهو غار
والاثنان غاريان والثلثة نفر ولو اتفق له السفر وحده
فيستحب له ان يقول ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله
اللهم انس وحشتي واعني على وحدتي وادعيتي كما في رواية
عن الكاظم

عن الكاظم عليه السلم واشار اليه بعض الاصحاب وصرح بانه لا باس
بالحداء وانشاد الشعر وفي رواية زاد المسافر الحداء والشعر ما كان
منه حقا وينبغي له ان يحفظ بالنفقة لئلا يذهب وقت الضرورة
اليها وفي رواية عن الصادق عليه السلم من قوة المسافر حفظه
نفقته وفي اخرى نظر العبد الصالح ابو الحسن موسى عليه السلم
الى سفرة عليها حلق مسمرة وقال انزعوا واجعلوا مكانها حديدا
فانه لا يقرب شيئا مما فيها من الهوام وفي اخرى كره الصادق
عليه السلم اتخاذ السفرة في زيارة الحسين عليه السلم للمصيبة
وينبغي اتخاذ الزاد وتطييبه وفي رواية نبوية من شرف
الرجل ان يطيب زاده اذا خرج في سفره وفي اخرى كان علي
ابن الحسين عليهما السلم اذا سافر الى مكة الى الحج والعمرة تزود

من اطيب الزاد من اللوز والسكر والسويق والحلاوة وينبغي اتخاذ
الصلاح وحمله في السفر كما صرح به بعض الاصحاب وفي رواية عن
الصادق عليه السلم في وصية لقمان لابنه يا بني سافر بسيفك
وعمامتك وخفافك وسقائك وخيوطك ومخرزك وتزود
معك من الادوية ما تنتفع به انت ومن معك وكن لاصحابك
موافقا الا في معصية الله عز وجل وينبغي العمل بهذه
الرواية وكذا ينبغي اعانة المسافر كما صرح به بعض الاصحاب ثواب اعانة المسافر
ففي رواية نبوية من اعان مؤمنا مسافرا نفس الله عنه ثلثا
وسبعين كربة واجاره في الدنيا والاخرة من الغم ونفس عنه
كربه العظيم يوم يغص الناس بانفاسهم والاولى ان لا يخرج الى
السفر يوم السبت ففي رواية عن الصادق من اراد سفرا فليسافر في
يوم السبت

يوم السبت فلو ان حجرا زال عن جبل في يوم السبت لرده الله
تعالى الى مكانه وفي رواية عنه عليه السلم لا باس بالخروج في
قال السفر ليلة الجمعة وفي اخرى عن الباقر عليه السلم كان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يسافر يوم الخميس يحبه الله ورسوله
وملائكته وفي اخرى عن الصادق عليه السلم السبت لنا والاحد
لبني امية وفي اخرى عنه لا تسافر يوم الاثنين ولا تطلب فيه
حاجة وفي اخرى عنهم كانكم طلبتم بركة الاثنين قال النعم
قال وأي يوم اعظم شوما من يوم الاثنين فقدنا فيه نبينا
عليه السلم وارتفع الوحي عنا لا تخرجوا واخرجوا يوم الثلثا
وفي اخرى عنه عم من سافر او تزوج والقمر في العقرب لم يرى الحسنى
وفي اخرى عن الكاظم عليه السلم الشوم للمسافر في طريقه خمسه

الغراب الناعق عن يمينه والناشر لذنبه والذئب العادي
الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقع على ذنبه يعوي ثم يرتفع ثم
ينخفض ثلثا والظبي السانح من يمين الى شمال والبومة الصارخة
والمرأة الشمطا تلقى فرجها والاتان العضبا يعني الجدعا
فمن اوجس في نفسه منهن شيئا فليقل اعتصمت بك يا رب من شر
ما اجد في نفسي فاعصمني من ذلك فيعصم من ذلك وفي رواية
حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال لقمن لابنه
اذا سافرت مع قوم فاكثر استشارتهم في امرك وامورهم واكثر التبسم
في وجوههم وكن كريما على زادك بينهم واذا دعوك فاجبهم و
ان استعانوا بك فاعنهم واستعملوا طول الصمت وكثرة الصلوة وسخا
النفس بما معك من دابة او ماء او زاد واذا استشهدوك

وصية لقمن في السفر

على الحق

على الحق فاشهد لهم واجهد رايك لهم اذا استشاروك ثم لا
تعزم حتى تتثبت وتنظر ولا تجب في مشورة حتى تقوم فيها
وتقعد وتنام وتاكل وتصلي وانت مستعمل فكرك و
حكمتك في مشورته فان من لم يمحض النصيحة لمن استشاره سلبه الله تعالى
رايه ونزع عنه الامانة واذا رايت اصحابك يمشون فامش
معهم واذا رايتهم يعملون فاعمل معهم واذا تصدقوا واعطوا
قرضا فاعط معهم واسمع لمن هو اكبر منك سنا واذا امروك
بامر وسالوك شيئا فقل نعم ولا تقل لا فان لا عي ولوم واذا
تحيرتم في الطريق فانزلوا واذا شككتم في القصد فقفوا و
تدبروا واذا رايتم شخصا واحدا فلا تسالوه عن طريقكم
ولا تسترشدوه فان الشخص الواحد في الفلاة مريب لعله

يكون عين اللصوص او يكون هو الشيطان الذي حيركم و
احذروا الشخصين ايضا الا ان تروا ما لا ارى فان العاقل
اذا ابصر بعينه شيئا عرف الحق منه والشاهد يرى ما لا يرى
الغائب يا بني اذا جاء وقت الصلوة فلا تؤخرها لشيء صلها
واسترح منها فانها دين الله وصل في جماعة ولو على راس زج
ولا تنامن على دابتك فان ذلك سريع في دبرها وليس ذلك
من فعل الحكماء الا ان تكون في محمل يمكنك التمدد لاسترخاء
المفاصل واذا قربت من المنزل فانزل عن دابتك وابدأ
بعلفها قبل نفسك فانها نفسك واذا اردتم النزول فعليكم
من بقاع الارض باحسنها لونا والينها تربة واكثرها عشبا و
اذا نزلت فصل ركعتين قبل ان تجلس ثم ودع الارض التي

كلام حق

حللت

حللت بها وسلم عليها وعلى اهلها فان لكل بقعة اهلا من الملائكة
وان استطعت ان لا تاكل طعاما حتى تبدا فتصدق منه فافعل
وعليك بقراءة كتاب الله عز وجل ما دمت راكبا وعليك بالتسبيح
ما دمت عاملا عملا وعليك بالدعاء ما دمت خاليا واياك
والسير من اول الليل وسر في اخره واياك ورفع الصوت في مسيرك
وفي خبر عمرو بن ابي المقدام عن ابي عبد الله عليه السلم قال في
حكمة ال داود عليه السلم ان على العاقل ان لا يكون ظاعنا الا
في ثلث تزود لمعاد او مرمة لمعاش او لذة في غير محرم وفي خبر
السكوني باسناده عن رسول الله صلى الله عليه واله قال للدابة
على صاحبها خصال ان يبدا بعلفها اذا نزل عنها ويعرض عليها
الماء واذا مر بها ولا يضرب وجهها فانها تسبح ولا يقف على

ظهرها الا في سبيله ولا يحملها فوق طاقتها ولا يكلفها من الا ما
تطيق وفي خبر اخر له عنه صم اياكم والتعريس على ظهر
الطريق وبطون الاودية فانها مدارج السباع ومأوى
الحيات وفي المرسل من نزل منزلا تخوف السبع فقال اشهد ان لا
اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد بيده الخير و
هو على كل شيء قدير اللهم اني اعوذ بك من شر كل سبع الا
امن شر ذلك السبع حتى يرحل من ذلك المنزل ان شاء الله وفي
النبوي يا علي اذا انزلت منزلا فقل اللهم انزلني منزلا مباركا
وانت خير المنزلين ترزق خيره وتدفع عنك شره وفي مر
سل نهى رسول الله صلى الله عليه واله ان يطرق الرجل اهله ليلا
اذا جاء من الغيبة حتى يؤذنهم وصرح بعض الاصحاب بانه
ينبغي

عه

ينبغي اجتناب ضرب الدابة الا مع فان على ابن الحسين عليه
السلم على ناقة له اربعين حجة فما قرعها بسوط وفي رواية
عن الصادق عليه السلم اضربوا الدابة على العثار ولا تضربوها
على النفار فانها ترى ما لا ترون وفي رواية اخرى نهى امير
المؤمنين عليه السلم عن لعن الدابة فان الله عز وجل لعن لا
عنها باب الاستطاعة المالية لا شك ولا شبهة
في توقف وجوب الحج على المكلف على كونه مستطيعا فالاستطاعة
من شرائط الوجوب كما صرحوا به وهي لا يتحقق الا باجتماع
امور وتنعدم بفقد واحد منها ومن جملة تلك الامور الزاد
والراحلة وقد صرح الاصحاب بتوقف وجوب الحج عليهما فلا
اشكال فيه ولا اشكال ولا شبهة في ثبوت شرطية الامرين

الاستطاعة

الزاد والراحلة

في وجوب الحج على النائي كاهل العراق ونحوهم حيث لا يتمكنون
من الحج الا بهما او يتيسر بدونهما ولا خلاف لاحد من اصحابنا فيه
وهل يشترط الامران في وجوب الحج على النائي والبعيد كاهل
المدينة واهل العراقين ونحوهم مطلقا ولو تمكن من الحج بدونهما
او بدون احدهما فلو كان قادرا على المشي وعلى تحصيل الزاد
بالسؤال او التكسب في اثناء الطريق لم يجب عليه الحج فيكون
هذا الشرط شرطا زائدا على القدرة التي هي شرط في جميع
التكاليف او لا يشترط الامران الا حيث يتوقف الاتيان بالحج
عليهما ولا يحصل بدونهما فاشتراط الامرين راجع الى اشتراط
القدرة صرح المعظم بالاول وربما يظهر من الميل الى الاحتمال
الثاني وهو ضعيف بل المتعين هو الاول ويعد من الزاد الذي هو
شرط وجوب

شرط وجوب الحج امور احدها الماكول او القوت وقد صرح
بهذا جماعة ولا اشكال فيه وثانيها المشروب وقد صرح
بهذا اولئك الجماعة وثالثها علف الدابة والبهائم التي
يتوقف عليها سفره وقد صرح به ايضا اولئك الجماعة و
الحق بعضهم به شروبها وقد يستشكل في عد ما عدا
الاول من الزاد الذي دلت النصوص والفتاوى على كونه
من شرائط وجوب الحج لعدم الدليل عليه فيكون الاول
هو شرط الوجوب خاصة فيترتب عليه ما يترتب على سائر
شرائط الوجوب من عدم وجوب تحصيله ولو تمكن منه و
سقوط التكليف بالمشروط عند فقده فاما الثلثة
الاخيرة فلا اشكال في كونها من شرائط الوجوب حيث

يتوقف الاتيان بالحج عليها ولم يتعلق القدرة بالاتيان
بها وكذلك غيرها مما يكون كذلك واما اذا لم يتوقف الحج
على الاتيان بها فلا دليل على انها من شرائط الوجوب تعنيد
اما اذا توقف الحج على الاتيان بها وامكن تحصيلها ولو
بالتكسب فالظاهر عدم سقوط وجوب الحج حينئذ فيكون
اللازم تحصيلها بالتكسب كما في شرائط الوجود كالوضوء
بالنسبة الى الصلوة فهي تارة من شرائط الوجوب واخرى
من شرائط الوجود واخرى ليست من الشرائط اصلا وصرح
بعض الاصحاب بانه ان كان يجد الزاد في كل منزل لم يلزمه
حمله والا لزمه حمله وهو جيد فلا يعتبر وجود الزاد في
المراحل مع وجوده في البلدان التي جرت العادة بحمل
الزاد

الزاد منها وان لم يتمكن من حمل الزاد مع عدم وجوده في
المنازل سقط وجوب الحج كما صرح به بعض الاصحاب وهل
يشترط العلم بوجوده في المنازل او يكفي الظن الحاصل من
الاخبار او العادة او التجربة فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير
في غاية القوة واذا توقف حمل الزاد في صورت لزومه
على بذل اجرت لزمت ولو كانت كثيرة خارجة عن العادة
وقال بعض الاصحاب اما الماء والعلف فان كان يوجد
في المنازل التي ينزلها على حسب العادة فلا كلام وان
لم يوجد لم يلزمه حمله من بلده ولا من اقرب البلدان الى
مكة كاطراف الشام ونحوها ويظهر من جماعة وجوب حمل
الماء والعلف ووجودها في المنازل التي ينزلها وتوقف
٣

المسير الى الحج اذا كان ممكنا والا فلا فرق بين الماء
والزاد من هذه الجهة وهذا هو الاقرب عندي ايضا و
لا يعتبر في وجوب الحج على المكي والقريب منها الراحلة
حيث يتمكن من الحج بغيرها كما صرحوا به وهل الزاد هنا ١٠
كالراحلة اولا صرح بعض الاصحاب بالاخير ويكون شرطا
في وجوب الحج على من ذكر وصرح بعض الاصحاب بان في
تحديد القرب الموجب لذلك خفاء ولكن الرجوع الى العادات
المشقة وعدمها حسن وهو محل اشكال فكيف كان فمراعاة
الاحتياط اولا ولا يخفى ان الراحلة انما تعتبر مع توقف
قطع المسافة عليها فلو تمكن من السفر في البحر من غير مشقة
شديدة اعتبر قدرته على اجرة المركب كما صرح به بعض
الاصحاب

الاصحاب ولا يشترط وجود عين الزاد والراحلة حيث
تعتبر بل المعتبر التمكن منهما تملكا او استيجارا او استعارة
او صلحا على المنفعة كما صرحوا به ويعتبر في الراحلة راحلة
مثله في القوة والضعف فان كان يستمسك على الراحلة
من غير محمل ولا يلحقه ضرر ولا مشقة شديدة لم يعتبر
في حقه الا وجدان الراحلة ولو كان شيخا او ضعيفا او امراة
يحتاجون الى المحمل اعتبر في حقهم ولو وجد في المحمل مشقة
عظيمة لا يتحمل مثلها عادة اعتبرت الكنيسة ولا فرق في
ذلك بين الرجل والمراة وقد صرح بما ذكر جماعة بل الظاهر
انه مما لا خلاف فيه وهل تعتبر المماثلة في الرفعة والضعة
او لا يظهر الاول من بعض الاصحاب والاكثر على الثاني فلا

يعتبر المحمل والكبيسه لمن يقتضيهما شانه من علو المنصب
ورفع الدرجة فيحج على حمار اجذع ابتر احوب الذى لا يليق
به الا الخيل والابل والمحمل والكبيسه والمسئله محل اشكال
ولكن القول الاول فى غاية القوه الا فى صورة عدم ترتيب
ضرر وذلة واهانة على اختيار الرفيع العزيز الراحلة التى
لا تليق بحاله فان احتمال وجوب الحج هو الاقرب لكن
الاحوط للوضيع والعالى الذى لا يجد من الزاد والراحله
الا ما لا يليق بعزته وشرفه السعى فى تحصيل ما يليق بحاله
منهما او الاتيان بالحج ثم اعادته بعد التمكن لما يليق بحاله
منهما واذا وجد شق محمل ووجد شريك يجلس فى الجانب
الاخر او الحج فان لم يجد الشريك ولم يتمكن الا من مؤنة
شق سقط

شق سقط عنه الحج مع حاجته الى المحمل وقد صرح بذلك
الاصحاب وهل يجب السعى فى تحصيل الشريك ام لا فيه اشكال
فلا ينبغى ترك الاحتياط وان كان احتمال الثانى فى
غاية القوه وان تمكن من المحمل بتمامه اقرب وجوب الحج و
تحمل هذه الخسارة ويعتبر الزاد والراحله فى حالات ثلث
منها حال مسيرة الى الحج وعند ذهابه اليه والظاهر ان
هذا مما لا خلاف فيه كما اشار اليه بعض الاصحاب ومنها
حال كونه فى مكه المعظمه لقضاء الاعمال وهذا لا يعتبر الا الزاد
والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا ومنها حال عوده من الحج
الى وطنه والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا ولا فرق فى اعتبار (في الهامش: خلاف المسنه)
العود بين من له اهل وعشيرة ما دى اليهم وعدمه ولا بين

من يملك فى ذلك البلد مسكنا او لا كما صرح به جماعة وهل يعتبر
اعتبار قدر الكفاية من الزاد والراحلة فى العود الى
الوطن بصورة كون العود اليه لازما بحيث لا يمكنه
تركه الا بمشقة عظيمة لا يتحمل عادة او لغير ذلك فلو
جاز له ترك العود والسكنى فى مكه المعظمه من غير ضرر لم
يشترط قدر الكفاية من الامرين باعتبار العود او لا بل
يعتبر ذلك مطلقا ولو جاز له ترك العود وامكنه من غير
ضرر ويظهر من اطلاق الاكثر الثانى ويظهر من بعض الاول
وهو جيد وعلى هذا لا يلزم اعتبار قدر الكفاية من
الامرين باعتبار العود الا مقيدا بالضرورة فلو لم
يلزمه العود لم يعتبر الامران اصلا وان لزمه كان
اللازم

اللازم الاعتبار بالنسبة الى ما يلزم العود اليها والسير
اليه وان لم يكن عودا الى الوطن فلو كان له وطن دار
بعد العود المصير الى ما هو ابعد منه للزومه كان اللازم
مراعاته ولكن مراعات الاحتياط فى هذا المفروض عند
جماعة فى حكم الزاد والراحلة الالات والاوعية التى يحتاج (في الهامش: الالات والاوعيه)
اليها فى الطريق كالغرابر واوعية الماء من القرب
ونحوها والسفرة وشبهها والرفيق والخادم ومؤنتها
وفيه نظر والتحقيق ان يقال ان كل من الامور المذكوره ان (في الهامش: مفتقر فيها)
كان بحيث لا يتمكن من الاتيان بالحج الا به ولم يتمكن تحصيله
بوجه من الوجوه فلا اشكال فى سقوط وجوب الحج
فيكون هو من شرائط الوجوب كالزاد والراحله ومن جهة

الى قاعدة اشتراط القدرة في كل تكليف وان امكن تحصيله
ولو بالاجرة بتحمل عادة ففي الحكم بكونه من شرائط الوجوب ح
كالزاد والراحلة فلا يجب تحصيله وان لم يتوقف على بذل
مال وكان في غاية السهولة اشكال بل الاقوى الاحوط عندي
انه ح من شرائط الوجود كالطهارة من الحدث والخبث بالنسبة
الى الصلوة فليس هو كالزاد والراحلة وكذا الكلام في كل ما
يتوقف عليه الاتيان بالحج غير ما تقدم اليه الاشاره فالذي
هو شرط الوجوب نعتبرها هنا زيادة على شرائط جميع التكاليف
الشرعيه هو التمكن من نفس الزاد والراحله وما عدا ذلك
غير ما سياتي اليه الاشاره فهو من شرط الوجود الذي
يجب تحصيله عند فقده وتعلق القدرة بايجاده ولو لم

يجد عين

يجد عين الزاد والراحله ولكن له مال يتمكن به من شرائهما
او الاستيجار فلا اشكال في وجوبهما اذا لم يزد الثمن عن
ثمن المثل ولم يترتب عليهما ضرر لا يتحمل عادة وقد صرح
بنفي الخلاف فيه بعض الاصحاب واذا زاد الثمن عن ثمن
المثل ولكن لم يبلغ حد الاجحاف ولا حد الاضرار فهل يجب
الشراء ويتحمل الزياده ح اولا اختلف الاصحاب في ذلك
فذهب المعظم الى الاول فهو الاقرب وقيل بالثاني وهو ضعيف
وان بلغ الزياده عن ثمن المثل حد الاجحاف ولم يترتب عليه
ضرر فحكى عن جماعة القول بعدم وجوب الشراء ح وهو
ضعيف بل المعتمد هو وجوب الشراء ح كما يستفاد من اطلاق
المعظم وان ترتب على الزيادة ضرر لا يتحمل عادة فالظاهر

الاستطاعة من البلد

عدم وجوب الشراء ح بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه وهل يعتبر
في الاستطاعة حصولها في بلده اولا فلو اتفق كون المكلف
في غير بلده واستطاع الحج والعود الى بلده وجب عليه الحج صرح
جماعة بالثاني وهو المعتمد وعن بعض الاول وهو ضعيف ولا
فرق في ذلك بين حصول الاستطاعة في اثناء الطريق كمن خرج
من بغداد غير مستطيع ثم صار مستطيعا في الشام او في البر
الذي بينه وبين مكه وحصولها في احد المواقيت كما صرح به
بعض الاصحاب وصرح اخر بان شرائط الوجوب في الرجل
هي شرائطه في المرأة فاذا اجتمعت الشرائط فيها وجب عليها
الحج وهو جيد وكذا للخنثى وهل يصرف كلما يملكه من ثياب
وخادم ودار وغير ذلك في تحصيل الزاد والراحله وما

في استثناء الدار والثياب والخادم

يتوقف

يتوقف عليه الاتيان بالحج اولا بل يستثنى له ثياب ودار
سكناه وخادمه فيعتبر الزاد والراحله وما يتوقف عليه الحج
بعد وضع هذه الثلثة واستثنائها فان كان ماله وما يملكه
منحصرا في هذه الثلثة مستطيعا وان وفى مجموعها او كل واحد
منها او بعض كل واحد منها بالزاد والراحله وكلما يتوقف عليه
الحج احسب على الاقوال الاول ان المذكورات تستثنى من
ماله مطلقا وهو للجماعة الثاني انه لا يستثنى شئ من المذكورات
ولا من غيرها مطلقا وهو ظاهر الخبرين الثالث انه يستثنى
من الثلثة المتقدمة الدار والخادم لا الثياب وهو الظاهر بعض
الرابع انه لا يستثنى شئ من المذكور الا ان يكون صرفها في الحج
مستلزما لحرج وتكون الضرورة تدعوا اليها وهو الاحوط والاقرب

فروع المستثنيات

عندي هو القول الاول وعليه فهل يعتبر في المستثنى ان يكون
مناسبا لحاله بحسب عادة زمانه ومكانه في العز والشرف او لا
يظهر من جماعة الاول وفيه نظر بل الاقرب هو الاحتمال الثاني
ولو استغنى عن الثلثة المفروضة باستعارة او استيجار او نحو
ذلك ولم يكن في فقدها مشقة لا تتحمل عادة فهل تستثنى ح
اولا ربما يظهر من بعض الاصحاب الثاني وفيه نظر بل الاقرب هو
الاحتمال الاول ولو كان بيع الثلثة اصلح له فهل الحكم بالاستثناء
ح اولا فيه اشكال ولكن عدم الاستثناء في غاية القوة ويلحق
بهذه الصورة صورة وجوب بيع الثلثة واخراجها عن يده
وعدم جواز تحصيل مثلها بل الحكم بعدم الاستثناء هنا اولى
ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط في الصورتين ولو زادت اعيان

المستثنيات

المستثنيات عن قدر الحاجة وتعددت بحيث لا يكون بعضها
محتاجا اليه كما لو كان له دور متعددة او عبيد متعددة او
دسوت ثياب متعددة ولم يكن محتاجا الا لبعض منها فهل
يجب صرف الزائد في شرط الزاد والراحلة او لا صرح بالاول
جماعة وهو احوط بل هو في غاية القوة وصرح بعض الاصحاب بانه
لو كان مسكنه واسعا يكفيه للسكنى بعضه وجب بيع الفاضل
وصرفه في الحج ولو استغنى عنها وجب البيع وانه هو احوط وان كان
في تعيينه نظر بل الاقرب عدم وجوب البيع ولو غلت هذه
المستثنيات وامكنه بيعها وشراء ما يليق بحاله من ذلك باقل
من ثمنها كما لو كان له دار نفيسة او عبد نفيس او ثوب نفيس
وامكنه بيعها وشراء ما هو اقل قيمة فهل يجب البيع ح اولا

صرح بالاول جماعة وهو الاقرب واذا لم يكن له هذه المستثنيات
فهل يستثنى له اثمانها اولا صرح بالاول بعض الاصحاب و
هو جيد اذا دعت الضرورة اليها اما مع الاستغناء بالتمكن
من تحصيل ما يحصل به الكفاية باجارة ونحوها فلا ولا تصريح بهذا
الخبر وقال ايضا لا يجب بيعها لو كان يعتاض عنها بالوقوف العامة
وشبهها قطعا وهو جيد ولو اعتاض عنها ببذل للشفاعة احتمل بعض
الاصحاب تحقق الاستطاعة وهو احوط بل واقرب واذا كان عنده
داران وخادمان او ازيد فان احتاج اليهما لحاجة شديدة يستثنى
الجميع وان لم يحتج الا الى واحد فان تساويا تخير في التعيين و
ان تفاضلا فالاحوط استثناء الادون وصرف الاعلى في الحج وهل
يخص الثياب المستثناة بما يصدق عليه انه ثياب البدن

وثياب

وثياب عتيقا كان او جديدا الاول يظهر من بعض الاصحاب الاول
وهو المعتمد فلا يستثنى مطلق الثياب ولو لم يكن ثياب بدنه و
ثيابه فما يملكه من الثياب المقصود بها التجارة والصلة و
نحو ذلك لا يكون مستثنى واذا صدق عرفا حقيقة انه من ثياب
البدن كان مستثنى وان تعدد وكان من ثياب التجمل
وان تدفع الحاجة بما دونه سواء كان لا يليق بحاله ام لا
وهل يلحق بالمذكورات فرس الركوب فيستثنى ايضا اولا
صرح جماعة بالاول وهو جيد حيث يحتاج اليه حاجة
شديدة ويترتب بفقدانه الضرر والعسر اللذان لا يتحملان
عادة كما صرح به بعض الاصحاب بل لا يبعد الحكم بالاستثناء
ولو مع الحاجة اليه في الجملة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط و

هل يختص الاستثناء بالفرس او يعم ما يتخذ دابة يظهر
من جماعة الاول ومن بعض الثاني وهو الاقرب على تقدير
اختصاص الاستثناء بحال الضرورة وشدة الحاجة والا
فالاقرب هو الاول وهل يلحق بالمذكورات كتب علمه المحتاج
اليها او لا صرح بالاول جماعة وهو الاقرب ولو كان له
بكتاب نسختان يستغني باحدهما وجب بيع الفاضل
كما صرح به بعض الاصحاب وقيل حلي المراة المعتادة لها
بحسب حالها وزمانها ومكانها في حكم الثياب وفيه نظر
بل الاجود استثناء ما تدعوا الضرورة اليها ويكون الحاجة
اليها اعظم من الحاجة الى الثياب والدار والخادم والفرس
ولا يختص ما ذكر بحلي المراة بل يعم وغيره مما هو مثل الحلي

وعلى

وعلى هذا لا باس باستثناء كثير من امتعة المنزل واثاث
البيت والات الصنايع وصرح بعض الاصحاب بانه يصرف
في الحج العقار والضياع والاثاث التي منها بد وجميع الذخاير
فلا يكون مستثناه كالدار وهو جيد ولو كان معه
قدر ما يحج به فتاق نفسه الى النكاح التزويج واشتاق
الى ذلك فهل يجب عليه ح صرف المال في الحج وتوجيه على شوق
نفسه او لا بل يجوز له التصرف صرف المال في النكاح المعتمد
هو الاول حيث لم يترتب على ترك النكاح ضرر ومشقة عظيمة
لا يتحمل عادة ولا حدوث مرض ولا خوف الوقوع في
الزنا والظاهر انه مما لا خلاف فيه ولا فرق فيما ذكر
بين ان يترتب على ترك النكاح مشقة وعنت ولا نعم ان

يترتب عليه ضرر شديد ومشقة عظيمة لا يتحمل عادة جاز
ح ترك الحج والصرف في النكاح كما صرح به جماعة وهل يلحق بذلك
صورة حدوث المرض او لا صرح بالاول بعض الاصحاب وعندي
في اطلاق المرض اشكال وهل يلحق بذلك صورة خوف الوقوع
في الزنا او لا صرح بعض الاصحاب بالاول وفيه اشكال وصرح
ايضا بان تحريم صرف المال في النكاح انما يتحقق مع توجه الخطاب
بالحج وتوقف الحج بالمال فلو صرف فيه قبل سفر الوفد الذي
يجب معهم الخروج او امكنه الحج بدونه انتفى التحريم قطعا وهو
جيد وكما يستثنى له ثياب البدن والخادم كذا يستثنى
له ما يمون به عياله فتشترط ان يكون الزاد والراحلة فاضلين
عن نفقة نفسه ونفقة عياله الذين يجب عليه الانفاق عليهم

في ذهابه

في ذهابه وايابه كما صرحوا به ولا يلحق بالعيال الواجبي النفقة
العيال الذين يستحب له الانفاق عليهم كما صرحوا به وهل المراد
بواجبي النفقة من يجب الانفاق عليه باصل الشرع كالابوين
والاولاد او كل من يجب الانفاق عليه ولو لاجل النذر ونحوه
او لاجل دفع الضرر عن نفسه فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني
هو الاقرب وصرح جماعة بان المراد من المؤنة ما يتناول الكسوة
وغيرها حيث يحتاجون اليها وهو جيد وصرح بعضهم بانه
يعتبر في المؤنة القصد بحسب حالهم من غير اسراف ولا تقتير
وهو جيد وصرح ايضا بانه لا يعتبر حصول المؤنة دفعة قبل السفر
بل لو حصلت له دار اخرى عقار وغيره كفى وهو جيد ايضا وكذا
لو كان عليه دين حالا كان او مؤجلا او كان له مال يكفي

لقضاء الدين والحج معاً وجب عليه الحج ح ولم يكن الدين المذكور
واذا منه فالدين بوجوده ليس من موانع وجوب الحج كما صرحوا به
ولو كان له مال وعليه دين حال بقدر ذلك المال وكان صاحب
الدين يطالب بدينه دين بدينه فلا يجب الحج عليه ح وان بلغ
ما بلغ كما صرحوا به ولو كان له مال وعليه دين بقدر ذلك
المال من غير زياده وصاحب الدين يمهله ولا يطالبه و
يرضى بان يحج من غير ان يوفي وللمديون قدرة على الوفاء بما يكتسب
فهل يجب عليه الحج ح اولا فيكون الدين المذكور من موانع
وجوب الحج ويظهر من جماعة الثاني ومن بعض الاول والمسئله
محل اشكال ولكن القول الاول لا يخلو عن قوه ولو كان له مال
وكان عليه دين مؤجل بقدر ذلك المال من غير زياده عليه

ولم يتمكن

ولم يتمكن من اداء ذلك الدين في وقته الا بذلك المال بمعنى
انه لو اتلف ذلك في حج اوغيره لم يتمكن من اداء ذلك الدين
اذا جاء وقته او يصعب عليه ذلك فالظاهر انه لا يجب الحج ح
ولا اظن فيه خلافا ولو كان له مال وكان عليه دين مؤجل
باجل بعيد بقدر ذلك ويعلم من حاله انه اذا اتلف يكون
قادرا على اداء ذلك الدين بكسب اذا جاء وقته وبالجمله لا
~~يكون قادرا على اداء ذلك الدين بكسب اذا جاء وقته وبالجمله في~~ اتلاف
ذلك المال قبل الاجل ضررا اصلاً فهل يجب عليه الحج ح فلا يكون
ذلك الدين من موانع وجوب الحج اولا يجب فيكون ذلك من
الموانع اختلف الاصحاب فيستفاد من جماعة الاول ومن
اخرين الثاني والمسئله محل اشكال الا ان القول الثاني

حكم الدين المؤجل

لا يخلو عن قوه وبالجملة الدين مما يمنع وجوب الحج مطلقا الا ان يكون
له ما يزيد على وفاء الدين بقدر الاستطاعة ولا فرق بين ان
يكون الدين لادمي معين او من حقوق الله تعالى كزكوة في ذمته
او كفارة او شبههما كما صرح به بعض الاصحاب وصرح اخر بان الدين
لا يمنع الحج المندوب وهو حسن اذا لم يستلزم صرف المال في الحج ضررا
على صاحب الدين ولم يكن مطالبا اصلا وجه يتحقق ولو كان له دين
وهو قادر على اقتضائه واستيفائه وجب عليه الحج وان منع منه ولم
يتمكن من استيفائه وليس له سواه سقط عنه فرض الحج كما صرحوا
به وصرح بعض الاصحاب بتحقق القدرة عليه بامكان تحصيله بنفسه
لمن يعتاد ذلك او بغلامه ومن جرى مجراه ولو احتاج الى امداد
الحاكم ووجد فهو مستطيع وكذا لو احتاج الى امداد حاكم الجور

ونحوه

الدين مانع وجوب الحج على تفصيل

ونحوه وانتفى الضرر وهو جيد وصرح اخر بانه لو منع من دينه وليس
غيره فعاجز والا يمنع منه فقادر وجب عليه الاخذ ان بذله
المديون قبل الاجل وان لم يملك ما لم ياخذ وهو جيد ويتحقق
المنع من اعطاء الدين لمستحقه وعدم التمكن من استيفائه بامور
احدها عدم الرغبه في الاداء وعدم التمكن من اخذه منه ح ولا
فرق هنا بين صورتي التعذر والتعسر المفضي الى الحرج العظيم الذي
لا يتحمل عادة ثانيها جحود المديون مع عدم التمكن من اثباته شرعا
ومن المقاصه ولو تمكن من احد الامرين والظاهر وجوب الحج ح فيجب
ذلك في باب المقدمه وثالثها اعسار المديون ورابعها كون
الدين مؤجلا وقد صرح بما ذكر جماعة ولا يجب الاستدانه والاقتراض
للحج اذا لم يكن له مال غير الدين او كان له مال ولكن لا يكفي للحج

موانع الدين

كما صرح به وصرح بعضهم بانه يجب الاستدانة عينا اذا تعذر بيع
ماله وكان وافيا بقضاء الحج وتخيير اذا امكن الحج بماله وصرح
اخر بانه يستفاد من وجوب الاستدانة انه اذا بيع ماله انه لو كان له
دين موجل يكفي للحج وامكنه اقتراض ما يحج به كان مستطيعا وهو
كك وهو صحيح في صورة ظهور التمكن من استيفائه بعد تمام المدة
سواء كانت قصيرة ام طويلة وقال اخر لو توقف تحصيل القرض على
بذل زيادة بوجه شرعي وكانت مقدورة وجب بذلها وهو جيد
وصرح بعض الاصحاب بانه لو كان له مال فباعه قبل وقت الحج موجلا
الى اجل فواته سقط لانه غير مستطيع وهذه يتصور ثبوتها في
اسقاط فرض الحج على الموسر وكذا لو كان له مال فوهبه قبل او النفقة
فلما جاء وقت الخروج كان فقيرا لم يجب عليه وجرى مجرى من اتلف
ماله قليل

الحيلة في اسقاط الحج

ماله قليل حول الحول وفيما ذكره نظر والتحقيق ان يقال ان الحيلة في اسقاط
الحج لا يتحقق بالبيع نسية ولكنها يتحقق بامور احدها الهبة والهدية
قبل خروج الوفد وثانيها بيعا نقدا سواء شرط لنفسه خيار الفسخ
ام لا على المشهور من ان المشتري يملك بنفس العقد فان المال قد
انتقل الى غيره فلم يبق للمالك مال يحج به كما في الهبة ومجرد تمكنه
من الفسخ غير موجب للاستطاعة الا اذا وجب تحصيلها ولكنه
غير واجب منه وثالثها الوقف ورابعها النذر وبالجملة يتحقق ذلك
بكل ما يوجب خروج الملك عن مالكه او يمنعه من التصرف فيه وهل
الاوقات المتعارفة لخروج الوفد كساعة او نصف يوم او اسبوع
حكمها حكم وقت خروج الوفد او لا فيه اشكال والاحتياط مما لا ينبغي
تركه واما الشهر وما زاد عليه فلا يلحق بذلك بل هو من محل البحث و اذا

واذا تعلق بذمته وجوب الحج ولو باعتبار خروج الوفد وتوقف على
مال عنده فلا اشكال في انه لا يجوز له اتلاف ذلك المال بحيث لا يتمكن
في الحج بعده ويكون بذلك عاصيا واثما وهل تصح المعاملة التي
تقتضي تلف المفروض من بيع او صلح او وقف او هبة فينتقل
المال منه الى غيره فيكون لازما او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال
الاول اقرب الا انه فلا ينبغي ترك الاحتياط بالسعي في فسخ المعاملة
على الوجه المشروع بل يجب هنا ولو توقف على بذل مال كثير يتحمل
عادة واذا بذل باذل لمن لا يستطيع الحج ولا يقدر على ما يحصل
به الاستطاعة وما يتوقف عليه حجه صار مستطيعا ووجب
عليه حجة الاسلام لكن يكون مستطيعا من ماله كما صرح به وهل
يشترط في وجوب الحج بالبذل ان يملك الباذل ما يبذله لغيره
او لا يكفي

او لا يكفي مجرد البذل اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول
انه لا يشترط ذلك بل يكفي البذل مطلقا ولو لم يملكه الملك وهو
الاكثر الثاني انه يشترط وهو لبعض الاصحاب وهو ضعيف بل
الاقرب هو القول الاول ولا يشترط في ذلك ايضا وجوب البذل بنذر
وشبهه وفاقا لبعض الاصحاب وخلافا للاخر وهل يعتبر في ذلك
الوثوق بالباذل بان يعلم [illegible] او يظن ان الباذل يفي بالبذل
او لا فلو علم او ظن بانه لا يفي بالبذل لم يجب وكذا لتصريح جماعة
بالاول وبعض بالثاني والمسئلة لا تخلو من اشكال فلا ينبغي فيها
ترك الاحتياط ولكن القول الاول هو الاقرب وهل يشترط في ذلك
بذل عين الزاد والراحلة ومؤنة العيال فلو بذل اثمان المذكورات
لم يجب القبول او لا فيكفي بذل الثمن كما يكفي بذل العين الاقرب

الثاني وفاقا للجماعة وخلافا للبعض وصرح بعض الاصحاب بان
الاصل ان الاستطاعة على هذا التقدير ليست ملك الزاد والراحلة بل
القدرة على الانتفاع بهما بالاباحة الشرعية وهي تحصل بمجرد الايجاب
بقوله بذلت ونحوه ويستفاد مما ذكر امور منها ان الاستطاعة لا يتوقف على
تملك الزاد والراحلة بل يكفي الاباحة وقد بيناه فيما سبق ومنها ان هذه
الاباحة الموجبة للحج بمجرد الايجاب ولا يتوقف على القبول وهو صحيح
كما صرح به بعض الاصحاب واستشكله اخرون وهو ضعيف فيستقر الوجوب
بمجرد البذل ولو لم يقبل سواء وجب البذل كما لو تعلق به النذر او
الرهينة ام لا ومنها كون الايجاب بلفظ بذلت فيشترط في البذل
الصيغة وعربيتها والماضوية وفيه نظر بل الاقرب عندي كفاية
الفعل الدال على البذل كما في البيع وكفاية كل لفظ دل على البذل كقوله كما في البيع

حج

حج وعلى نفقتك ذهابا وايابا ونفقة عيالك او لك هنا تحج به و
هذه النفقة بالك او ابذل لك استطاعة الحج او نفقتك للاياب
ولعيالك الى ايابك او لك هنا تحج بما يكفيك منه وتنفق بالباقي على
عيالك الى ان تعود ونحو ذلك ولو كان غير عربي وقد صرح بذلك بعض الاصحاب
ولا يشترط في اللفظ افادة العلم بالمراد بل يكفي الظهور المعتبر به عند اهل
اللسان واما الفعل فالاقرب انه يشترط فيه افادة العلم فلا يكون
فيه افادة الظهور وهل يجب الحج بمجرد بذل الزاد والراحلة ولو لم يبذل
نفقة عيال المبذول له او يشترط في الوجوب بالبذل بذل نفقة العيال
الزائدة على بذل الزاد والراحلة اختلف الاصحاب في ذلك ويستفاد من
جماعة الاول ومن اخرين الثاني وهو الاقرب حيث يكون غير متمكن
من اعطائها عند الخروج الى السفر ويكون بقاؤهم معهم من باب الانفاق

عليهم ولم يكن هناك متبرع بالبذل لهم واما اذا تمكن من الانفاق
عليهم بوجود ماله فالظاهر انه لا يشترط ذلك وكذلك لا يشترط ذلك
في صورة عدم تمكنه من الانفاق عليهم مطلقا ولو لم يسافر ويبقى معهم و
كذلك لا يشترط ذلك اذا تبرع اخر ببذل النفقة عليهم والظاهر ان
المراد بالعيال من يجب الانفاق عليه لا من يستحب الانفاق عليه او
يباح واذا بذل له الزاد والراحلة ونفقة العيال ولم يبذل سائر ما
يتوقف عليه الحج ولا كانت عنده موجودة لم يجب عليه الحج ايضا ولا
يجب عليه تحصيل ذلك بل الحاصل انما يجب الحج بالبذل اذا
بذل الجميع ما يتوقف عليه حجه اذا كان فاقدا فلو بذل البعض
دون بعض لم يجب الحج عليه فيكون الحكم البذل حكم عدم الملك
والظاهر اتفاق الاصحاب على ذلك ولا يشترط وحدة الباذل

فلو بذل

فلو بذل البعض بعضا والاخر الباقي وجب الحج وكذا لا يشترط ذكورية
الباذل فبذل الانثى والخنثى كبذل الذكر في الايجاب وكذلك لا يشترط
عدالته ولا ايمانه ولا اسلامه فالبذل من الفاسق والمخالف والكافر
يوجب الحج على المبذول له ولو وجد بعض ما يلزم من الحج به وعجز
عن الباقي فبذل له ما عجز عنه وجب عليه الحج كما صرح به بعض الاصحاب
واذا بذل له المال مطلقا من غير تقييد بكونه للحج وجب عليه الحج ايضا
كما صرح به بعض الاصحاب وصرح جماعة منهم بانه لا يشترط في الوجوب
بالبذل عدم الدين فيتعلق الوجوب به ولو كان مديونا وهو حسن
لو بذل له للحج ولم يجب عليه البقاء ليوفي الدين والاكتساب او غيره
ولا فرق ح بين ان يكون له ما يوفي الدين واما لو بذله لا بخصوص الحج
بل مطلقا بحيث يتمكن من وفاء الدين به ولم يكن له ما يوفي الدين به غيره

ففي وجوب الحج ح اشكال بل احتمال عدم الوجوب ح في غاية القوة و
كذا في صورة وجوب بقائه الدين بكسب ونحوه لو وهبه مالا يستطيع
مطلقا فانه يجب قضاء الدين به وقد صرح بذلك جماعة من الاصحاب
واذا وجب عليه الحج بالبذل فحج فهل يجزيه ذلك ويسقط عنه
حجة الاسلام فاذا ايسر بعد ذلك لم يجب عليه الاعادة كالو استطاع
بالنفسه وحج اولا بل يجب عليه الاعادة بعد اليسار اختلفوا وقيل
لا يجزيه ويجب عليه الاعادة بعد اليسار وهو ضعيف بل المعتمد
هو القول الاول وعليه فهل يجب الاعادة ح اولا الاظهر ح جماعة الاول
ولا باس به ولا فرق في وجوب الحج بالبذل بين ان يبذل الحج بنفسه او
ان يبذل مستصحبا معه فلو حج به بعض اخوانه عن الفرض وجب
الحج عليه كما صرح به جماعة ولا يمنع من تعلق وجوب الحج بالبذل استحياء
المبذول

المبذول له وكذلك لا يمنع منه كون المبذولة له بحمار ابتر او اجرع
كما في جملة من الاخبار وهو ظاهر اطلاق الفتاوى نعم اذا استلزم الاول
الى ضرر لا يتحمل عادة من اهانة لا يليق المبذول له ونحوها لم يتعلق
الوجوب به ح وهل يمنع من تعلق الوجوب اشتمال البذل على منة اولا
الاقرب الثاني الا اذا تضمن الضرر المشار اليه ولو وهب له مال يستطيع
به لم يجب القبول كما صرحوا به فاذا لم يقبل لم يجب عليه الحج واذا قبل
وانتقل الموهوب اليه وجب عليه الحج ولا فرق في عدم وجوب قبول
الهبة بين ان يكون الواهب قريبا او بعيدا كما صرح به بعض الاصحاب
واذا امتنع الباذل عن البذل في اثناء الطريق فاستدان المبذول
له لمؤنته فهل يسقط عنه وجوب الحج ح اولا الاقرب الاول وهل
يجوز له الرجوع على الباذل بما استدان او صرفه من ماله بعد امتناع

الباذل او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوه واذا علم
يتمكنه من الزاد والراحله وما يتوقف عليه سفر الحج باعتبار وجود ذلك
عنده فلا اشكال في وجوب الحج عليه واذا علم بعدم تمكنه من ذلك فلا
اشكال في عدم وجوبه عليه واذا شك في التمكن وعدمه ولم يعلم
باحد الامرين ولا يتمكن من تحصيل احدهما فهل يجب عليه ذلك فيلزمه
الرجوع الى دقيق حسابه ومعرفة افراد امواله وقيمتها او بالرجوع الى اهل
الخبرة وغير ذلك اولا فلا يجب عليه الحج الا اذا علم في تحقق جميع شرائط
وجوبه فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في غاية القوة وهل يثبت
الاستطاعة بشهادة العدلين اولا الاقرب الاول وهل يثبت
بقول اهل الخبرة من الذين سافروا الى مكة المعظمة واطلعوا على ما
يتوقف عليه ومن الجاليين والمكاريين مطلقا ولو لم يحصل من
قولهم

لزوم الفحص من الاستطاعة

قولهم الظن او لا يثبت بذلك ولو حصل من قولهم الظن او يثبت
بذلك اذا حصل منه الظن والا فلا احتمالات ولكن الاخير منها في غاية
القوة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط ولو اختلف اهل الخبرة في كونه
مستطيعا فهل يرجع الى الترجيح بالاكثرية والاعدلية والاعلمية والاضبطية
والامور الخارجية او يتخير مطلقا او يفرع مطلقا او لا يجب الحج ح فيه
اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوه وهل يثبت ذلك بمطلق الظن
او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني الا ان الاحوط الاول واذا علم بان
ما يملكه من الاموال والمال الفلاني يحصل به الاستطاعة او شهد بذلك
عدلان او اخبر به اهل الخبرة فسافر الى الحج ثم اتفقت عوارض اوجبت صرف
مال كثير زيادة مما كان عنده في ذهابه او في ايابه او فيهما معا ولم يكن
مالكا لذلك بل استقرضه واتى بالحج كما يتفق في ازمنتنا كثيرا فهل يكون

مع ذلك مستطيعا يجب عليه الحج ويكون ما اتى به من الحج مجزيا عن
حجة الاسلام فلا يجب عليه الاعادة مطلقا او لا بل يجب عليه الاعادة
فيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن وان كان الاحتمال
الاول في غاية القوة واذا كان عنده مال محكوم عليه بظاهر الشرع
بانه ملكه وحصلت الاستطاعة ولكنه له منازع ينازعه فيه بحيث
لو اثبت انه ماله وانتزعه منه ارتفعت استطاعته فهل يجب عليه الحج
بذلك او لا كلا الاول اذا ظن او علم بان المدعي لا يقدر على اثبات
دعواه بظاهر الشرع والثاني اذا علم ترتب على الحج ضرر لا يتحمل عادة
فيسقط منه وجوبه ولو ظن قويا متاخما للعلم بان في ذمته دينا لازما
وحقا واجبا من خمس او زكوة او قرض او نحو ذلك بحيث لو صرف ما
فيه لم يكن مستطيعا فهل يجب عليه الحج ح او لا فيه اشكال ولكن الاقرب

الاول

الاول ولو استطاع للحج واجتمعت فيه شرائط وجوبه فصار واجبا عليه
وجب عليه مباشرة فلو حج عنه غيره وهو مستطيع وحي لم يجزه عن
حجة الاسلام سواء كان للنائب مستطيعا ام لا وكذا لو تكلف الحج مع
عدم الاستطاعة واذا اجتمعت له شرائط وجوب الحج فحج متسكعا
متكلفا له بغير زاد ولا راحلة او ماشيا او في نفقة غيره اجزأه عن
القرض كما صرح به بعضهم بانه لو غصب مالا فحج به او غصب
حمولة فركبها حتى وصل مقصدها تم بذلك وعليه الاجرة والضمان وهو جيد
ثم وهل يجزيه عن الحج وان كان مستطيعا او لا الاقرب عندي الاجزاء
حيث يكون مستطيعا ومتمكنا من ترك الغصب في اداء الطريق الى
اخره وبه صرح بعض الاصحاب ولو توقف الخروج الى الحج على مال مغصوب
او دابة مغصوبة سقط وجوب الحج ولكن لو فعل ووصل الى المقصد

هل يستطيع الولد بمال والده

اجزاء على الاقرب ولكن الاحوط الاعادة ومن لم يتملك الاستطاعة
وكان له ولد فهل يجب على الوالد ان ياخذ من مال ولده قدر ما
يحج به على الاقتصار فيحج به او لا اختلف فيه الاصحاب فذهب جماعة
الى الثاني وذهب بعض الى الاول وهو ضعيف بل المعتمد هو القول
الاول وعليه فهل يجوز ذلك او لا بل يكون حراما المعتمد هو الثاني
وهل يجب على الولد بذل المال لوالده ليحج به او لا المعتمد هو الاخير
وفاقا لبعض الاصحاب وهل يستحب ذلك للولد او لا ربما يستفاد
من المحكي عن بعض الاول وكما لا يجب على الولد بذل المال لوالده للحج
كذلك لا يجب اقراضه كما صرح بعض الاصحاب وهل يجوز للوالد الاقتراض
له من مال الولد الصغير او الكبير مع عدم اذنه او لا الاقرب الثاني
اذا كان في ذلك ضرر على الصغير وربما يستفاد من بعض الاصحاب

الاول

الاول ويظهر من بعض الاخبار ان مال الولد للوالد ويجوز له التصرف
فيها باي نحو شاء وهو ضعيف بل المعتمد عدم جواز ذلك مطلقا
ولو استوجر للمؤنة على السفر وشرط له الزاد وبعضه وكان بيده
الباقي مع نفقة اهله وجب الحج واجزاء عن الفرض اذا حج عن نفسه
كما صرح به واذا اجر نفسه وكانت الاجرة بنفسها تبلغ قدر الاستطاعة
وجب عليه الحج كما صرح به ايضا وصرح بعض الاصحاب بانه لا فرق بين
المسير الى الميقات ومنه الى مكة ومنها الى عرفات ومنها الى مكة في
كون الجميع مقدمات وما ذكره جيد ولا يجب عليه قبول الاجرة
كما صرح به واذا حصلت الاستطاعة بالاستيجار فهل يجوز فسخ
الاجارة او لا الاقرب الثاني ان تعلق بذمته وجوب الحج كما اذا
كان منه خروج الوفد والا فالاول واذا كان له خيار الفسخ بالعيب

او بالشرط فهل يجوز له الفسخ له عند خروج الرفقة او لا فيه اشكال
والاحوط عدم الفسخ بل الحكم بلزومه في غاية القوة الا اذا كان
مغبونا فالحكم بجوازه في غاية القوة واذا كان خيار الفسخ للمستاجر
وفسخ فلا اشكال في سقوط وجوب الحج عن الموجر وهل يجب عليه السعي
في عدم فسخ المستاجر ولو ببذل مال كثير له بعد تعلق الوجوب به منه
او لا الاحوط الاول بل هو في غاية القوة حيث لا يستلزم الضرر اللازم
بالسعي الذي لا يتحمل عادة واذا فسخ في صورة تعلق وجوب الحج به منه
وثبوت الخيار له شرعا فهل يصح الفسخ ح وان حصل الاثم به ام لا
تحلا ولا فيه اشكال ولكن الاقرب الصحة وهل الاجارة للمعاطاة
الخالية من الصيغة حكمها حكم الاجارة المشتملة على الايجاب والقبول
اللفظيين او لا الاقرب الاول على القول بصحتها كما هو
التحقيق

التحقيق واذا تحققت الاستطاعة وتعلق وجوب الحج بمن منتقلا
الى مكة ساهيا او مكرها او على وجه محرم ثم اتى بافعال الحج على الوجه
المعتبر شرعا صح الحج فلا يعتبر وقوع السير للحج ولو منضما الى
غيره ولا قصد القربة فيه كما صرح به جماعة بل الظاهر انه مما لا خلاف
فيه ولا يشترط في وجوب الحج على المراة وجود محرم لها في السفر بل
يجب عليها الحج حيث يجتمع لها الشرائط المعتبرة في وجوب الحج على
الرجل فلا فرق بين الذكر والمراة في شرائط وجوب الحج وكذلك الخنثى
فكما لا يشترط في وجوبه عليه لا يشترط في وجوبه عليهما ومن ذلك وجود
المحرم فلا يشترط في وجوبه على المراة حيث لا يترتب على فقد وجود
عليها لا يتحمل عادة ويظن بالسلامة مع فقده كما صرح به وقال
بعض متاخري المتاخرين بعد نقل روايات ومقتضى هذه الروايات الاكتفاء

في المراة بوجود الرفقة المامونة وهي التي تغلب الظن معها بالسلامة معها
فلو انتفى الظن المذكور بان يخاف على النفس او البضع او العرض ولم
يندفع ذلك الا بالمحرم اعتبر وجوده قطعا بل يحتمل قويا اعتبار المحرم
فيما يشق عليها مخالطة الاجانب من النساء مشقة شديدة وفي التحقيق
عندي ان يقال ان كان عدم المحرم معها موجبا للضرر على النفس
او البضع او العرض او المال بحيث لا يتحمل عادة ويكون مقطوعا به
فلا خلاف على الظاهر ولا اشكال في سقوط وجوب الحج مع فقده وان
لم يكن مقطوعا به بل يكون مظنونا فالظاهر انه ايضا كذلك وان
لم يكن مقطوعا به ولا مظنونا ولكن يخاف منه وهل يسقط
وجوب الحج ح فيشترط فيه العلم او الظن بالسلامة او لا فيه
من جماعة الاول والمسئلة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية
القوة

القوة وهل يعتبر المحرم فيمن يشق عليها مخالطة الاجانب من
النساء مشقة شديدة لا يتحمل عادة او لا الاقرب الاول وفاقا
لبعض الاصحاب وصرح بان نفقة المحرم في محل الحاجة اليه
عليها فيشترط في استطاعتها ملك زاده وراحلته زيادة على
ما تقدم وهو جيد ولو امتنع المحرم من الحج مع بذلها له النفقة
فهي كالفاقدة ومن لا محرم لها كما صرح به بعض الاصحاب وصرح
جماعة منهم بانه مع الحاجة اليه يشترط في الوجوب عليها سفره معها
وهو جيد ولا يجب في المحرم في محل الحاجة اليه الاجابة لا تبرعا
ولا باجرة كما صرح به جماعة ولو طلب الاجرة وجب عليها دفعها
مع القدرة كما صرح به جماعة والمحرم هو الزوج ومن يحرم نكاحه
عليها مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة كما صرح به جماعة فيدخل

ذوي المحرم

في ذلك الاب والابن والاخ والعم والجد نسبا ورضاعا وزوج
امها وبنتها كما صرح به بعض الاصحاب وصرح بان من يحرم
عليه في حالة دون اخرى كزوج الاخت والعبد ليس بمحرم
وهو جيد وصرح بانه لو كان يهوديا او نصرانيا فالوجه انه
محرم ثم صرح بانه ينبغي ان يقال في المجوس انه ليس بمحرم و
صرح ايض بانه لو سافرت مع محرم فمات في الطريق مضت في
حجتها وفيه نظر بل الاقرب مراعاة ما هو الاصلح لها و
صرح ايض بانه يشترط في المحرم البلوغ والعقل وفيه نظر وصرح
جماعة بانه لو ادعى الزوج الخوف عليها وانكرته عمل بشاهد
الحال او بالبينة فان انتفيا قدم قولها وهو جيد وهل يعتبر
في تقديم قولها اليمين والاصح بالمثاني بعض الاصحاب

ويظهر

ويظهر من اخر التوقف وهل يملك الزوج والحال هذه منعها
باطنا اولا قيل نعم وقيل لا والاول عندي في غاية القوة
لكن يجب على المرأة السعي في الحج بحسب معتقدها واختلف
الاصحاب في ان الرجوع الى الكفاية هل هو شرط في وجوب الحج
اولا فذهب جماعة الى انه ليس بشرط واخرون الى انه شرط في
المسئلة في غاية الاشكال فلا ينبغي تركها للاحتياط فيها
بمراعاة القول الاول ثم اعادة الحج ثانيا اذا تمكن من الكفاية
بعد الرجوع ولكن القول الثاني في غاية القوة والمراد بالرجوع
الى الكفاية ان يكون له بعد العود ما يحصل به الكفاية عادة بان
يكون له عقار يتخذ للنماء او يكون له راس مال يحصل من
ربحه ما يتعيش به او يبقى في يده مال يتعيش او يكون له صناعة

الفرق بين الصناعة والحرفة

او حرفة يحصل منها كفايتها كما صرحوا به والفرق بين الصناعة
والحرفة على ما صرح به بعض الاصحاب ان الصناعة هي الملكة
الحاصلة من التمرن على العمل كالكتابة والخياطة والحرفة ما يكتسب
به مما لا يفتقر الى ذلك كله كالاحتطاب والاحتشاش وهل

المراد بالكفاية

المراد بالكفاية مؤنة السنة قوة او فعلا او يكون بحيث لا يحوج
صرف المال في الحج الى سؤال الناس فيه اشكال ولكن الاحتمال
الاول في غاية القوة فلو لم يكن عنده بعد العود مؤنة السنة
قوة او فعلا لم يجب الحج وان كان عنده مؤنة احد عشر
سنة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط والمراد بالكفاية الكفاية
له ولعياله الواجبي النفقة واما العيال الذين لا يجب الانفاق
عليهم شرعا فالظاهر انه لا يعتبر كفايتهم الا اذا كان ترك

الانفاق

الانفاق عليهم موجبا للضرر الذي لا يتحمل عادة فلا يبعد ح
مراعاة كفايتهم وصرح بعض الفضلاء فيما حكي عنه بانه لو كان
بيت مال يعطى منه او كان ممن يتيسر له الزكوة والعصا ما
عادة ممن لا يتجوز من ذلك فلا يشترط في حقه الرجوع الى الكفاية
وهو في غاية القوة وصرح بعض الاصحاب بانه لو كان له راس
مال يتجر به وينفق من ربحه ولو صرفه في الحج كفاه لنفقته
ذهابا وعيابا لكن يبطل تجارته يجب عليه الحج وصرفه فيه
وكذا لو كان له ضيعة تكفيه غلتها للمعاش ولو باعها
للحج كفاه ثمنها لكن يبقى بلا مستغل وما ذكره من وجوب
الحج ح هو المعتمد وهل الوعد باعطاء النفقة دفعة او تدريجا
من الرجوع الى الكفاية مطلقا او مع العلم بالوفاء او مع الظن

به المتاخم للعلم او مطلقا او مع الشك فيه او مع احتماله ولو
ظنه او شك فيه فعدم الوفاء احتمالات ولكن الاحتمال الثاني و
الثالث بل الرابع في غاية القوة ومع ذلك فهو احوط في
الجملة وهل الرجوع الى الكفاية شرط في وجوب الحج مطلقا
ولو كان بالبذل وبحصول الاستطاعة عند الميقات او لا
فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني هو الاقرب باب
الاستطاعة البدنية يشترط في وجوب الحج الصحة فلو كان
مريضا بحيث يتضرر بالركوب او السفر لم يجب عليه الحج وان
تمكن من الزاد والراحلة كما صرحوا به وهل مطلق المرض ولو
لم يكن ما يضره الركوب او السفر مسقط لوجوب الحج او يختص
بما يضره الاقوى ان المعتمد هو الاخير كما صرحوا به وهل يكفي في
السقوط

الاستطاعة البدنية

السقوط مجرد صدق اسم الضرر حقيقة ولو كان يسيرا يتحمل
عادة او لا بل يشترط كونه عظيما شديدا لا يتحمل عادة يظهر
من جماعة الاول وصرح بعض الاصحاب بالثاني وهو المعتمد
ولا فرق في المرض الذي يضره الركوب او السفر بين ان يكون
حمى مطلقا او رمدا او صداعا او وجع الضرس او غير ذلك
من جميع الافراد ولا يشترط في ذلك ان يصدق على صاحب
المرض انه مريض عرفا ولا ان يكون من الافراد المتبادرة
وبالجملة كلما يضره الركوب او السفر يكون مطلقا مسقطا
لوجوب الحج مرضا كان متعارفا كان او لا بل لو فرض عدم صدق
المرض ولكن كان مضرا ضررا شديدا لكان مسقطا ايضا
ويتحقق الضرر بالركوب بامور منها التلف والموت كما صرح

به بعض الاصحاب ومنها سقوط عضو لا يتحمل عادة و لا
فرق في ذلك بين المشتمل على العظم كاليد والاصبع وغير
المشتمل عليه كالعين والاذن وقطعة من اللحم ومنها
سقوط منفعة عضو كسقوطه ويدخل في ذلك ذهاب العقل
وحصول الاغماء والصمم والخرس والعمى ونحو ذلك ويندرج
تحته الادلة الماليخوليا وجميع افراد الجنون والصرع والسكتة
والوسواس والبلادة وقلة الخلط الخارجين عن العادة
ومنها حدوث المرض ومنها زيادته وزيادة بينة شديدة
ويحتمل قويا الاكتفاء بمطلق الزيادة التي لا يتحمل عادة ومنها
بطؤ البرء الذي تحته ضرر لا مطلق البطوء ولو لحظة ومنها
عسر العلاج ومنها الانتقال الى مرض اخر يكون اشد من الاول
ولو اقتضى

ولو اقتضى الانتقال الى الادون والاسهل فليس كذلك و
منها عدم امكان البرء ومنها حصول مشقة والم شديدين لا
يتحملان عادة ويلحق بذلك كلما يسمى ضررا حقيقة ولا يتحمل
عادة ولو توقف معالجة المرض على ترك الركوب والسفر عقلا
او عادة فالاقرب سقوط الوجوب ايضا ويرجع المريض في
معرفة الضرر بالركوب والسفر الى امور احدها العلم القطعي
بذلك باي سبب حصل ولو بالحدس والتجربة وثانيها
الظن الحاصل من اخبار الثقة العدل بذلك ويلحق به الثقة
العارف وكذا الخبير العارف العدل وهل يشترط التعدد
او يكفي الواحد الاقرب الاخير وهل يعتبر اخبار العادل العارف
اذا لم يحصل منه الظن او لا يعتبر الا اذا حصل منه الظن

الاقرب الثانى وهل يعتبر خبر العدلين العارفين مع عدم
الظن بالصدق فيه اشكال ولعل عدم الاعتبار اسطر وهل
يشترط فى اخبار المفروض التصريح بالضرر قولا او لا بل يكفى
اشارته وفعله وتقريره الدال على ذلك الاقرب الثانى
مع الظن بالضرر وهل يجوز الاعتماد على قول العارف
الفاسق فى ذلك اولا الاقرب الاول مع حصول الظن من
قوله ويلحق بالعارف الفاسق العارفة الفاسقة وكذا
الصبى والخنثى العارفين اذا حصل من كلامهم الظن ولا
يشترط هنالك البعد ايضا واذا لم يحصل الظن من قولهم
فالظاهر عدم اعتباره وهل الكافر يعتبر قوله هنا او لا
الاقرب الاول مع حصول الظن من قوله كما اذا لم يكن متهما

من جهة دينه وبالجملة قول العارف واهل الخبرة اذا افاد
الظن يجوز الاعتماد عليه سواء كان واحدا او متعددا
سواء كان عادلا او لا وسواء كان حرا او مملوكا وسواء كان
رجلا ام امراة ام خنثى وسواء كان بالغا ام لا وهل يلحق
به قول غير العارف والذى هو ليس من اهل الخبرة اذا افاد
الظن اولا الاقرب الاول مع حصول الظن فلا اشكال فى عدم
عدم اعتباره واذا حكم الحاكم بالضرر فهل يجب مراعاته
ويثبت به الضرر الاقرب الثانى حيث لم يحصل منه الظن
وثانيها الظن بذلك الحاصل من جهة التجربة فهل يلحق
التجربة كلما يفيد الظن بذلك فيكون الظن بالضرر هنا
جهة مطلقا فلا يختص الحجية بظن مخصوص او لا بل يجب

الاقتصار على الظن الحاصل من التجربة والاخبار الاقرب الاول
واذا حصل الظن بالضرر باحد الاسباب الموجبة له فهل
يجب الفحص عن معارضه كما فى ظن المجتهد بالاحكام الشرعية
الفرعية فاذا قال ظننت مثلا ان السفر والركوب يضر ويحصل
الظن بصدقه لم يجز الاعتماد عليه الا بعد الرجوع الى سائر
الاطباء وسائر الامارات او لا بل يجوز الاعتماد عليه
وان لم يتفحص عن المعارض فيه اشكال ولكن الاقرب الثانى
ولكن الاحوط الاول واذا وقع التعارض بين الظنين فلا
اشكال فى ان المعتبر ما هو الاقوى منهما فالاضعف منهما
غير معتبر وان كان كلام اهل الخبرة وهل يشترط فى
الظن بالضرر او بالسلامة ان يكون متاخما الى العلم

او لا بل يكفى مطلقا الاقرب هو الثانى واذا ظن بالضرر وكان
مستنده فيه ما لم يجر العادة بافادة الظن كما اذا ظن من خبر
طفل لا معرفة له ففى جواز الاعتماد عليه اشكال بل الظاهر
العدم واذا لم يظن بالضرر مع علمه بالاسباب العادية الموجبة
له وعدم المعارض لها فهل يكون كمن لم يظن به لفقد
سببه عادة او لا بل يلزمه العمل بتلك الاسباب فيه اشكال
ولكن الاحتمال الثانى فى غاية القوة فالجبن والتهور المفرطين
والخارجين عن العادة لا عبرة بهما واذا شك فى ترتب
الضرر بالركوب او السفر ولم يترجح عنده احد الطرفين و
لم يظن به فهل يجب الحج ح فيكون الشرط فى السقوط ظهور
عدم الضرر بذلك مطلقا ولو كان ظنا او لا فيكون الشرط

عدم الظهور فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني وهل يجب
عليه ح الفحص وبذل الوسع في تحقيقه فيلزم الرجوع الى
الاطباء وغيرهم او لا يجب عليه ذلك بل يبنى على اصالة العدم
فيه اشكال ولكن الاحوط الاول وان كان احتمال الثاني في
غاية القوة وعلى الاول يعتبر الفحص بقدر ما يحصل به الظن
باحد الطرفين ولا يشترط استقصاء البحث واذا اخبر طبيب
او جماعة من الاطبا ويترتب الضرر ولم يحصل الظن من قولهم
لم يكن معتبرا نعم اذا شهد عدلان منهم او من غيرهم ولعل
الاقرب عدم الاعتبار ولو تمكن من معالجة المرض المفروض
فهل يجب الحج ح او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الوجوب واذا
ظن الصحيح حدوث مرض شديد بالركوب او السفر فهل يسقط

وجوب

وجوب الحج ح او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول هو
الاقرب واذا كان الركوب والسفر نافعا للمرض ومقرا الاخر
فهل يسقط وجوب الحج ح او لا التحقيق ان يقال ان كان
المرض الذي ينفعه الامران المذكوران اصعب واولى بالدفع

باب النيابة ويجب النائب يشترط في النائب
العقل وعدم الجنون فلا تصح نيابة المجنون كما صرحوا به
وهل يختص ذلك بالمطبق فيصح نيابة ذوي الادوار حال
افاقته او لا اطلق المعظم عدم صحة نيابة المجنون ولكن صرح
بعض بان المراد بالمجنون المطبق دون ذوي الادوار وهل
يلحق بالمجنون من كثر شكه ووسوسته والسفيه وكثير
النسيان والابله او لا بل يلحق بالعاقل فيصح نيابة الاقرب
الثاني حيث يكون سائر الشرط فيهم موجودة اذا شك في
الجنون فالاحوط مطلقا بل اللازم حيث لم يعلم سبق عقله
ترك استنابة ويشترط في النائب ايضا الاسلام فلا يصح

نيابة

نيابة الكافر كما صرحوا به وكما لا يصح نيابة الكافر عن المسلم
كذا لا تصح نيابة المسلم عن الكافر كما صرحوا به ايضا وهل
يشترط في النائب الايمان ايضا او لا فيه اشكال فلا ينبغي
ترك الاحتياط ولكن الاحتمال الثاني في الغاية القوة ان
قلنا بصحة عبادة المخالف وبعدم اشتراط العدالة في النائب
وعلى الاحتمال الاول لو استناب مخالفا تقية فهل يجزي او لا فيه
اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط وصرح بعض الاصحاب بانه
لو حج المخالف عن مثله اجزاء ولا خلاف على الظاهر في عدم صحة
نيابة المؤمن عن الناصب الذي ليس بابيه وهل يصح
نيابة المؤمن عن المخالف الذي ليس بناصب او لا اختلف
الاصحاب فيه فالاكثر على الثاني وعن جماعة الاول وفي المسئلة

محل اشكال الا ان الاقرب هو القول الاول فلو صار المؤمن
نائبا عن المخالف وكان ميتا لم يجز عنه ولم يسقط عقاب
الترك عنه ولم يحصل له الثواب ولم يستحق النائب الاجرة
فلا ينعقد الاجارة ولا يصح ما يفعل الحرام لو احرم عنه
كما صرح به بعض الاصحاب وهل يصح النيابة عن الاب المخالف
او لا اختلف فيه الاصحاب فذهب الاكثر الى الاول وبعض
الى الثاني والمسئلة لا يخلو عن اشكال ولكن القول
الاول في غاية القوة وعليه فالفرق بين الاب الناصب
وغيره كما هو ظاهر اطلاق الاكثر وصرح بعض الاصحاب
بان المراد من الناصب من يظهر العداوة والشنآن لامير
المؤمنين والائمة الطاهرين عليهم السلام وينسبهم الى

المراد بالناصب

مايقدح

ما يقدح في العدالة كالخوارج ومن ماثلهم وقيل الظاهر
ان المراد بالناصب المخالف غير الكافر لان الكافر المستحق
للعقاب الدائم لا يعقل انتفاعه بشيء من العبادات وهل
يلحق بالاب الجد للاب او لا الاقرب الاخير وفاقا لبعض
الاصحاب وخلافا لاخر وكذا لا يلحق به الجد للام كما صرح
به وهل يلحق بالحج سائر العبادات فيجوز النيابة عن
الاب المخالف ولو كان ناصبيا فيها او لا صرح بعض الاصحاب
بالثاني وهو الاقرب ~~ولو كان ناصبيا فيها او لا صرح بعض~~
~~الاصحاب بالثاني وهو الاقرب~~ وهل يشترط في النائب
العدالة فلو كان فاسقا لم يصح نيابته وان علم باتيانه
بجميع ما يتوقف عليه صحة الحج او لا فيصح نيابة الفاسق

شرط عدالة النائب

اذا اتى بالحج على الوجه المعتبر شرعا فتبرأ ذمة المنوب عنه
مما اشتغلت ذمته به الاقرب الثاني كما صرح به وهل يجب
على من وجب عليه ان يستنيب في الحج كالوصي وغيره استنابة
الفاسق فلا يشترط العدالة في الاستنابة او لا فيشترط
فيها العدالة يظهر من كثير من الاصحاب الثاني لتصريحهم باشتراط
العدالة في الاجير والنائب لا لان عبادة الفاسق تقع
فاسدة بل لان الاتيان بالحج الصحيح يعلم من خبره والفاسق
لا يقبل اخباره بذلك والتحقيق ان يقال ان اريد من توقف
الاستنابة على عدالة النائب عدم جوازها وعدم اباحتها
فمن اراد ان يستنيب وجوبا او جوازا يكون عاصيا فاسقا
اذا استناب فاسقا فهو مع بعده باطل وان اريد من ذلك

عدم

عدم صحة استنابة الفاسق وفسادها بحيث لا يكون النائب
مستحقا للاجرة ولا المستنيب مؤديا لما عليه من الاستنابة فهو
ايضا باطل فالاقرب عدم توقف الاستنابة على العدالة كما
هو ظاهر جماعة من الاصحاب وان كان الاحوط مراعات القول
بتوقفها عليها لا براءة الذمة الولي والوصي عن الميت و
من يجب عليه الاستنابة باستنابة الفاسق وان ادعى انه
اتى بالافعال وكذا الوثوق باتيانها كما صرح به بعض وهل
يلحق بالحج في هذه المسئلة سائر العبادات التي يصح الاستنابة
فيها كالصلوة والصوم والزيارة وغيرها صرح بالاول بعض
الاصحاب فيشترط الاستنابة فيها عنده بالعدالة دون
النيابة والاقرب عندي عدم توقف الاستنابة والنيابة

حاشية
مخللا
باخلال نيتها عن
نفسه او عن غير
المنوب عنه و
ايقاعها
بلا نية

فيها عليهما كما في الحج ولكن الاحوط ما ذكره وعلى المختار من
عدم اشتراط العدالة في الامرين في الجميع هل يشترط
الوثوق والامانة في النائب في الاستنابة او لا فيه اشكال
ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة الا ان الاحوط هو الاول
ويشترط في جواز الاستنابة تعيين نوع الحج كما صرح به
بعض الاصحاب واذا استنيب لحج التمتع لميت او حي وجب
عليهما ذلك بالاصالة وشرط عليه ذلك لم يجز العدول
الى غيره من انواع الحج اختيارا كما صرحوا به واذا استنيب
لحج القران لمن تعين وشرط عليه ذلك ولم يعلم تفصيل المستاجر
التخيير فلا يجوز له العدول الى الافراد كما يظهر من الاصحاب
وهل يجوز له العدول الى التمتع او لا ظاهر اطلاق المعظم الثاني

وحكى

وحكى هو المعتمد وكذلك الكلام فيمن استنيب لحج الافراد لمن
تعين عليه وشرط على النائب فلا يجوز له ذلك العدول
الى غيره وبالجملة المستناب عنه اذا وجب عليه وتعين
ذمته منه وشرط عليه ذلك فلا يجوز للنائب العدول عنه
الى غيره مطلقا ولو كان ذلك الغير مما تعين نوعه من
افضل انواع الحج وفاقا للمعظم وحكى عن بعض تجويز العدول
الى الافضل وهو ضعيف

[illegible]

شرط العلم

باب اقسام الحج وجملة من احكامها الحج على
قسمين واجب ومندوب فالواجب باصل الشرع مرة
واحدة في تمام العمر وهي حجة الاسلام وقد يجب بالنذر
واخويه اليمين والعهد وبالاستيجار وقيل قد يجب
ايضا بالافساد واما المندوب فما عدا ما ذكر على ما
صرح به بعض الاصحاب ثم الحج قد يكون تمتعا وقد يكون
افرادا وقد يكون قرانا اما التمتع فصورته ان يحرم من
الميقات بالعمرة المتمتع بها كما صرحوا به ثم يدخل مكة فيطوف

بالبيت

بالبيت سبعا كما صرحوا به ويصلي ركعتيه بمقام ابرهيم عليه
السلم كما صرحوا به ثم يسعى بين الصفا والمروة سبعا وبعض
كما صرحوا به ثم ينشر احرامه للحج من مكة بعد الفراغ من العمرة
ويستحب ان يكون الاحرام يوم التروية والا فبعده مما يعلم
انه يدرك الوقوف على ما صرح به جماعة ثم ياتي الى عرفات
فيقف بها الى الغروب كما صرحوا به ثم يفيض الى المشعر الحرام
فيقف به وصرح جماعة بانه يقف بعد طلوع الفجر وزاد بعضهم
الى طلوع الشمس ثم يفيض الى منى فيحلق بها يوم النحر ويذبح
هديه ويرمي جمرة العقبة على ما صرح به جماعة ثم يمضي بعد ذلك
الى مكة فيطوف طواف الحج وصرح بعض الاصحاب بانه
يتخير في المضي اليها بين ان يكون في يومها ولغده ثم يصلي

بعد الطواف بركعتين كما صرحوا به ثم يسعى سعيه بعد الصلوة
كما صرحوا به ثم يطوف طواف النساء كما صرحوا به ثم يصلى بعد
ركعتان كما صرحوا به ثم يعود الى منى لرمى ما تخلف عليه من
الجمار كما صرحوا به وعد جماعة من اركان العمرة الاحرام والطواف
والسعى وزاد بعضهم فعد النية منها وصرحوا ايضا كغيرهم
بان الاحرام والوقوف بعرفة وبالمشعر من اركان الحج وزاد
بعضهم فعد منها السعى وطواف الزيارة والنية وصرحوا ايضا
بان الطواف مطلقا والتقصير والهدى وطواف النساء
ليست من الاركان وصورة الافراد ويحرم من الميقات و
زاد بعض او من حيث يسوغ له الاحرام بالحج وفسره بعض
المتاخرين بدويرة اهله ان كانت اقرب الى عرفات من
الميقات

اى سواء كان طواف العمرة ام الحج ام طواف النساء

الميقات ثم قال ويمكن ان يكون المراد ما يمكن الاحرام منه
غير المواقيت الستة كما فى ناسى الاحرام ونحوه ثم يمضى الى عرفات
فيقف بها ثم الى المشعر فيقف بها ثم الى منى فيقضى مناسكه
بها ثم يطوف بالبيت ويصلى ركعتيه ثم يسعى بين الصفا
والمروة ويطوف طواف النساء وعليه عمرة مفردة بعد الحج
والاحلال منه والظاهر انه لا خلاف فى صورة المذكورة و
زاد بعضهم فصرح بعد الاشارة الى ركعتين بانه يرجع الى
منى فيرمى اليومين او الثلث وصرح بعض المتاخرين بان
العمرة وانما القارن كالمفرد غير انه يتميز عنه بسياق الهدى
عند احرامه كما صرحوا به وافضل انواع الحج التمتع كما صرح
به جماعة من غير خلاف بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وصرح بعضهم

بانه انما يجب وحجة الاسلام لا الحج المندوب والمندوب
بالعمرة القران وبانه يلى القران الافراد

باب السعى بين الصفا والمروة السعى بين الصفا
والمروة واجب وركن فى الحج ويبطل بتركه عمدا كما صرحوا به و
كما يجب السعى فى الحج ويبطل بتركه عمدا كذلك يجب فى العمرة و
يبطل

يبطل بتركه عمدا كما صرح به جماعة واذا ترك السعى نسيانا فلا
يبطل حجه بل يجب عليه الاعادة مع الامكان وان لم يمكن
استناب وامر من يسعى عنه كما صرحوا به ولا فرق فى وجوب
اعادة السعى حيث يترك نسيانا بين خروجه من مكة و
وصوله الى بلده وان بعد وعدمهما فلو خرج من مكة ولم يسعى
عاد اليها كما صرحوا به ولا فرق فى العود بين ان يكون فى
السنة التى حج فيها او فى غيرها والمراد بعدم التمكن من العود
الموجب للاستنابة الاعم من التعذر والتعسر الذى يترتب
عليه الحرج المسقط للتكاليف فالمشقة الكثيرة توجب سقوط
العود كما صرح به بعض الاصحاب واذا تعذر او تعسر فى مدة
فهل يجب الاستنابة بمجرد ذلك وان رجى الزوال بعد ذلك

اولا بل لا يجب الا عند الياس من زوال العذر فيه اشكال ولكن

احتمال جواز الاستنابة حيث يصعب بقائه في الاحرام بحيث

لا يتحمل عادة في غاية القوة وصرح جماعة بانه لا يحل المحل (؟ اخل)

السعي من المحرمات كالنساء حتى ياتي به كملا وهو جيد ولا (؟ فرق)

في ذلك بين حج التمتع والنيابة كما صرح به بعضهم وهل يلزمه

كفارة لو فعل كذلك ام لا وهل الجاهل

كالعامد او كالناسي الاقرب الاول حيث يكون مقصرا كما

صرح به جماعة من الاصحاب بل مقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق

بين المقصر وغيره في جميع ما ذكر بين السعي للحج او للعمرة كما

يظهر من عبارات الاصحاب

تمت الكتاب الحج

١٢٣

مسئلة ١ يجب ... [illegible] ... العقد ... [illegible]
... العقد لو كان المانع موجودا لم يصح العقد لو كان ما شرطه ثابتا متحققا بلا شرط ... العقد ... [illegible]
... [illegible]

١٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم الفصل الثاني في عقد البيع وشروطه وآدابه العقد اي عقد البيع هو اللفظ الدال على نقل الملك بعوض معلوم وظاهره كاللمعة ان البيع نقل الملك بعوض معلوم وبه صرح الكركي حيث عرفه بانه نقل الملك من مالك الى غيره بصيغة مخصوصة لا انتقال عين مملوكة من شخص الى غيره بعوض مقدر على وجه التراضي كما في ط وئر وعد وكره والتحرير ونهاية الاحكام والمختصر المراح ولا العقد الدال على الانتقال المذكور كما في الوسيلة والمختلف مدعيا في الاخير انه المتبادر من لفظ البيع عند الاطلاق بل ربما ايد بشيوع اطلاق العقد على البيع وغيره من المعاملات وتقسيم العقود اليهما في مقابل الايقاعات وقد سبقهما الحلبي الى تعريفه بالعقد مقال في الحاكى من كافيه انه عقد يقتضي استحقاق التصرف في المبيع والثمن وتسليمهما في معناه الايجاب والقبول كما في النافع والدروس والتنقيح على اختلاف فيها في القيود ففي الاخير اعتبار التراضي وكمال المتعاقدين ومعلومية العوضين ويوافقه الثاني الا في معلومية العوض ويوافقهما يخالفهما الاول الا في معلومية العوض وفيه زيادة تقييد العوض بالملك كذا قيل فيكون كلام الاصحاب في تفسير البيع على اختلافه في القيود زيادة ونقصا منحصرا

ثلثه نقل مخصوص او انتقال او عقد كذلك لا مطلقا قطعا كما عساه يتوهم من تفسيره باحدها في بعض العبارات على حسب تفسير اهل اللغة غيره بالاعم كسعدانة نبت و غيرها ونحوها مما يعلم منه ارادة كونه من هذا الجنس لا لكشف تمام المعنى كما ان من المعلوم كون البيع وغيره للاعم من الصحيح والفاسد وانه لا حقيقة شرعية لشيء منها كما هو مفروغ عنه في محله بل في مصابيح العلامة الطباطبائي الاتفاق عليه هنا وقول بعض الاصحاب في بعضها لغة كذا وشرعا كذا محمول على ارادة الشرعي ولو من حيث الشرائط هذا ولكن في شرح الاستاد البيع لغة او عرفا عاما او خاصا عند المتشرعة او عند الشارع كسائر الفاظ المعاملات ويضعف احتمال الاخيرين منها نقل او انتقال اوهما مطلقين او مقيدين بكونهما مستفادين من الفاظ مطلقة او خاصة او ما دل على احدهما او عليهما من لفظ خاص او مطلق او ما يقوم مقامه من اشارة ونحوها او اخذ او اعطاء الى اخره وهو كما ترى مشتمل على ما هو مجرد احتمال عقلا وان قطع بفساده وعلى كل حال فلم نجد في شيء مما وصل الينا من كتب الاصحاب تعريفا له جامعا مانعا

مقتصرا فيه على ذكر ما ينكشف به نفس المعنى الموضوع له اللفظ من غير ذكر ما هو من الشرائط ونحوها مما لا مدخلية له في نفس المعنى ضرورة كونه للاعم وهي للصحيح منه للمعلوم عدم ارادتهم اياه بالتعريف والا لوجب الاستقصاء في ذكر الشرائط ولا ينافيه ذكرهم النقل والانتقال والعقد ضرورة كون المراد من الاولين ما يعم الصورة ولو مجازا ومن الاخير العقد الصالح للنقل لا خصوص المستجمع للشرائط ولا خصوص المتحقق من النقل والانتقال دون الصوري كما هو واضح بادنى تامل ومن ذلك يعلم عدم كون المراد لهم فيما يذكرونه من الحدود الا الكشف في الجملة نحو تفسير اهل اللغة لا الحد بل على طريقة اهل الميزان فلا وجه للاطناب في المناقشة فيما يذكرونه منها في الطرد والعكس ونحوها وقد قيل ان اجودها تعريف الحلبي له بانه عقد يقتضي استحقاق التصرف في المبيع والثمن وتسليمها والكركي بانه نقل الملك من مالك الى غيره بصيغة مخصوصة والاول منها مع كونه مبنيا على انه عقد ويعرفهما فيه مشتمل على الدور لذكر المبيع فيه بل لعل الثاني كذلك ايضا ضرورة ارادة صيغة البيع من الصيغة المخصوصة فيه والا انتقض بغيره مضافا الى منافاته ما عنده من كون المعاطاة بيعا

مدعيا عليه الاتفاق اللهم الا ان يدفع الدور بان الموقوف معرفة البيع بالرسم او الوجه الاتم والموقوف عليه معرفته بالوجه الظاهر المعلوم لكل احد وفي مصابيح العلامة الطباطبائي ره ان الاخصر الاسد تعريفه بانه انشاء تمليك العين بعوض على وجه التراضي فانه مع سلامته عن وصمة الدور والمجاز خال عن القيود المستدركة والخارجة عن الحقيقة وفيه مع كونه مبنيا على اصالة البيع في نقل الاعيان بالعوض من دون توقف على قصد البيع ينتقض بالصلح والهبة المعوضة ودفعه باعتبار القيدية فيه دونهما يشكل بان ذلك ليس من القيود التي لها مدخلية في تمييز الافراد الخارجية ومن جعله ايضا بعد التسليم كون العين والعوض معتبرين في مفهوم البيع الذي هو اعم من الصحيح والفاسد ان التراضي غير معتبر في مفهومه قطعا ضرورة صدقه على بيع المكره كما هو واضح وكيف كان فليس زيادة القيود ونقصها في الحدود بعد الاتفاق على كونه احد الثلثة السابقة اختلافا في اصل المعنى بل هو من اختلاف طرق الكشف في الجملة انما الكلام في تعيين احدها والظاهر انه النقل المتبادر الذي لا ينافي اقتضاءه الحقيقة اطلاقه على العقد المبني على المسامحة كما نبه عليه ثاني الشهيدين في الروضة والعقود المقابلة للايقاعات في اصطلاحهم ما توقفت على الايجاب والقبول فلا تاييد فيه للقول بكون البيع نفس العقد ولان البيع فعل فلا يكون انتقالا لانه انفعال وللعقد لما تعرفه ان شاء الله من كون المعاطاة بيعا حقيقة ولانه لفظ من مقولة الكيف والمقولات العشرة متباينة

فلا يصدق بعضها على بعض وحمل العقد على المعنى المصدرى
ليكون فعلا بعيد جدا فان المفهوم منه اصطلاحا هو المعنى
الاسمى لا المصدرى ولان الانتقال اثر البيع وغايته المترتبة
عليه والعقد سببه المؤدى اليه والسبب غير المسبب
فيمتنع تعريف احدهما بالآخر بالقول عليه وان جاز الحمل
قبل المقول ولان النقل هو الموافق لتصاريف البيع و
ما يشتق من الافعال والصفات فلا من غيره اذ لا يراد
ببعت مثلا معنى الانتقال كما هو ظاهر ولا العقد والا
لكان ايجابا وقبولا معا وهو معلوم البطلان وكذا البايع
فانه ليس بمعنى المنتقل ولا بمعنى الموجب والقابل والمطرد
فى الجميع هو النقل فيكون البيع موضوعا له اجراء له على الاصل من
لزوم التوافق مع الامكان فلا يقدح تخلفه فى النكاح لثبوت
وضعه للعقد وامتناع الموافقة فى انكحت ونحوه فوجب
صرفه الى معنى آخر كتمليك الانتفاع والتسليط على الوطى و
غيرهما مما يناسب العقد بخلاف المقام الذى لم يثبت
وضعه فيه للعقد بل قد عرفت ثبوت الخلاف وانه
موضوع للنقل بل ربما تكلف ورد تعريفه باحدهما اليه
اما بتقدير مصحح فى الكلام او باطلاق اسم المسبب او
السبب على الآخر او بحمل الانتقال والعقد على البيع مبالغة
كما فى زيد عدل وان كان مجازا الا انه جاز اتكالا على الظهور
ولما قدمناه من ان التعاريف فى مثل المقام مراد منها
الكشف فى الجملة شبه التعاريف اللغوية فلا يضر ارتكاب

المجوز

المجوز فيها على انه قد يقال يكون الممنوع فى التعريف خصوص
المجاز العقلى لعدم المنسبة بين الحد والمحدود لا بالاسناد ولا بالتنقيل او
يقال بان اختلاف المحدود لاختلاف البيع فى الاطلاق لا لاختلاف فى
معناه والمجوز فى شيء من الحدود ضرورة كونه فى البيع المحدود
بالعقد والانتقال دون الحد بل ربما قيل ان التعريف بالانتقال للبيع
مصدرا للفعل المبنى للمجهول فيوافق تعريفه بالنقل مصدرا للفعل المعلوم
وليسلم من التجوز فى الحد والمحدود وان كان فيه ما فيه والامر فى ذلك كله سهل
بعد ما عرفت نعم ينبغى ان يعلم ان البيع كما يطلق على انشاء التمليك المذكور
فقد يطلق على فعل المشترى وهو انشاء التملك لما ملكه البايع فانه كالشراء
من الاضداد ويطلق البيع اطلاقا شائعا ويراد به المعاملة القائمة بالبايع
والمشترى معا وهى المعنى الحاصل بالعقد الجامع لمعنيى البيع والشراء
استعماله فى المعاملة وحمله عليه وتقسيمها اليه والى غيره ظاهر معروف
وعن المصباح المنير الاصل فى البيع مبادلة مال بمال وهذا هو المناسب
فى نحو قوله تعالى احل الله البيع وقوله سبحانه رجال لا تلهيهم تجارة و
لا بيع وقوله عز وجل وذروا البيع وقولهم كتاب البيع واقسام البيع
واحكام البيع ويوصف البيع بالصحة والفساد واللزوم والجواز واقترانه
بالمعاملات كالاجارة والصلح ونحوهما ويعرف البيع بهذا المعنى بانه
معاملة موضوعة لتمليك عين بعوض وتملكها به ووجه القيود
والاكتفاء بها ظاهر مما سبق ولعل نظر الاستاد الى فيما سمعته
من كلامه الى هذه الاطلاقات للفظ البيع وح حمل لفظ او فى كلامه
على معنى الواو ويمكن فى كثير مما ذكره ولو بالنظر الى الاطلاقات
المتعددة نعم لا خلاف فيه ولا اشكال فى اعتبار كون المبيع عينا

ولذلك اشتهر فيما بينهم بينهم انه لنقل الاعيان كاشتهار
ان الاجارة لنقل المنافع نعم لا فرق فيها بين كونها مشخصة و
كلية مستقرة فى الذمة كالدين ومضمونة كالمسلم فيه والموصوف
للمبيع حالا والكلى المشاع فان ذلك كله من الاعيان فما عسا
يتوهم من بعض الاخبار من اعتبار العين فعلا ضعيف السند
قاصر الدلالة معارض بما هو اصح واوضح اما الثمن فالظاهر
من اطلاق الادلة والفتاوى ما صرح به فى المصابيح من انه
مطلق المقابل فيدخل فيه الشخصى والكلى والعين والمنفعة
فيكون البيع بالنسبة الى ذلك كالاجارة والصلح يقع لكل
منهما ولا فرق بينها من هذه الجهة وانما الفرق فى المعوض
فيختص فيختص البيع بالعين والاجارة بالمنفعة ويقع
الصلح عليهما كما يقع بهما وعن بعض المتاخرين اعتبار عينية
العوضين وهو وهم نشاء من قولهم البيع لنقل الاعيان وليس المراد به
على العموم بل خصوص المعوض كقولهم فى الاجارة لنقل المنافع نعم فى شرح
الاستاد اعتبار عدم كونه حقا مع انه لا يخ من منع لما عرفته من الاطلاق
المنزل للمقتضى لكونه كالصلح الذى لا اشكال فى وقوعه على
الحقوق فلا يبعد صحة وقوعها ثمنا فى البيع وغيره من غير فرق
بين اقتضاء ذلك سقوطها كبيع العين بحق الخيار والشفعة
على معنى سقوطهما وبين اقتضاءه نقلها كحق التحجير ونحوه و
كان نظره الى المنع الى الاول باعتبار معلومية كون البيع من
النواقل لا من المسقطات بخلاف الصلح وفيه ان من البيع
بيع الدين على من هو عليه ولا ريب فى اقتضاءه الاسقاط

ولو

ولو باعتبار ان الانسان لا يملك على نفسه ما يملكه غيره عليه الذمى
بعينه تقرر فى نحو حق الخيار والشفعة والله اعلم وكيف كان
فقد ظهر لك من ذلك كله ان المراد بالبيع اما عقده فهو ما ذكر
المصنف من اللفظ الدال عليه بلا خلاف يعتد به احد فيه بل يمكن
تحصيل الاجماع على كونه كك فى العقود اللازمة بل لعله من ضروريات
المذهب فضلا عن دعوى التواتر فيه من سيد المرسلين و
عترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين كقوله عليه السلام انما
يحلل ويحرم الكلام وغيره مما دل على توقف عقد البيع وغيره
من العقود على الالفاظ بل هى المرادة من العقود بالمعنى الاسمى و
ح فلا يكفى فى حصول العقد التقابض ولا غيره من الافعال
التى لا فرق بين ما ورد النهى عن العقد بها كالمنابذة والملامسة و
رمى الحصاة وغيرها فى عدم الاكتفاء بها فى العقد من غير لفظ
وان حصل من الامارات ما يدل على ارادة انشاء البيع سواء كان فى
الحقير او الخطير للاصل المقرر بوجوه والاجماع بقسميه او الضرورة
وصدق البيع مثلا بعد التسليم والتجارة عن تراض لا يستلزم تحقق
العقد الذى يترتب عليه اللزوم ونحوه كما هو واضح خلافا
لاحمد ابن حنبل ومالك فاكتفيا به وبغيره من الافعال مطلقا
ولبعض الحنفية والشافعية وابن سريج فى خصوص المحقر
وان اختلفوا فى تفسيره فبين من احاله على العرف وبين من
قدره بما دون نصاب السرقة وقد استقر اجماعنا على خلاف
ذلك نعم قد اشتهر نقل قول ابن حنبل عن شيخنا المفيد بل المختار
الكاشانى والاردبيلى بعد ان حكيا عنه بل كانه مال اليه ثانى
الشهيدين فى الروضة حيث قال ما احسنه وامتن دليله ان لم ينعقد

الاجماع على خلافه وفيه ما عرفت من ان الضرورة من المذهب
فضلا عن الاجماع على خلافه وليس فيما وصل الينا من كلام
المفيد تصريح بما نسب اليه بل ولا ظهور نعم قال في المقنعة في
المقام ينعقد البيع على تراض بين الاثنين فيما يملكان التبايع له
اذا عرفاه جميعا وتراضيا بالبيع وتقابضا وافترقا بالابدان والظاهر ارادته من ذلك بيان الشرائط لصحة البيع و
لزومه لا ان المراد تحققه بذلك من دون صيغة بل لعل
قوله وتراضيا بالبيع وتقابضا ظاهر في تحقق البيع قبل
التقابض لانه كان الظاهر في سبب عدم تعرضه للصيغة هو
معلومية اعتبارها وانها من الضروريات التي استغنت بذلك
عن ذكرها في النصوص وغيرها كما يومي اليه ترك التعرض
لها في الكتاب المذكور في النكاح والطلاق ونحوهما مما لا
اشكال في اعتبار الصيغة فيه وان تركها يحقق الزنا او
ان حصل التراضي بل هو من ضروريات الدين بل يومي الى
اعتباره العقد ما ذكره في كيفية كتابة السجلات اذا
تامله المتامل بل لعل الظاهر من المفيد اعتبار اللفظ المخصوص
في تحقق البيع فضلا عن عقده وان المعاطاة عنده ليست
بيعا اصلا فضلا عن كونها عقدا ويرشد الى ذلك ما عن الالى
من نسبة اعتبار اللفظ المخصوص اليه والى الطوسي في المختلف
للمفيد قول يوهم الجواز اى جواز العقد بالمعاطاة ثم حكى
عبارته السابقة وقال ليس في هذا تصريح بصحته الا
انه موهم ولقد اجاد الاستاد في شرحه في قوله بانا نعلم

يقينا ان للصيغ الخاصة اثرا خاصا ولو كان اللزوم غير موقوف عليها
لم يكن لها اثر على ان العوام حتى النساء والاطفال اذا اراد واحد
منهم ان يرد سلعة يعلل بانى ما حققت معك صيغة البيع
وهو السر في خلو الاخبار عن البيان قلت ومنه يعلم فساد ما
حكاه في الك عن بعض مشايخه المعاصرين من عدم اعتبار
لفظ مخصوص في العقد بعد اعتبار كونه من الالفاظ مخصوصة على
حصر التحليل والتحريم بالكلام وغيره مما يقضي باعتبار الالفاظ
من النصوص وغيرها لكن لا دليل على اللفظ المخصوص فيكفي
مطلق اللفظ من غير فرق بين الصريح وغيره والحقيقة وغيرها و
الماضي وغيره بل عن الالى اختياره ايضا بعد حكايته عن
المص وكانه اخذه من الاطلاق في تعريفه الذي قد عرفت
عدم ارادة كشف الحقيقة به ولا جمع شرائط الصحة وانه
نسبه الى تعريف اهل اللغة في كون المراد به ان المعروف من هذا
الجنس او الصنف بل اختاره بعض المحدثين من الاخباريين حتى
المنف في ترجيحه الا انه لم يات بشيء يصلح للخروج به عن العمول
فضلا عن الاجماع المحصل والمنقول بل الضرورة على ان للصيغ
المخصوصة اثرا بينا ولذلك تصدى الاصحاب الى ضبط مواردها
وكيفياتها واحوالها واجازة الفضولي على القول بانها ناقلة
ليست بيعا حتى يقال انه يلزم القائل بها جوازه بكل لفظ
وخلو النصوص عن التعرض لها بالخصوص لضرورية حكمها او
لتعارف المعاطاة او لغير ذلك على انه لا يقتضي ذلك بعد
عدم الاطلاق يقتضي تحقق العقد بكل لفظ بل المتجه الاقتصار

في مخالفة الاصل على المتيقن وليس هو الا اللفظ المخصوص و
من الغريب استناده الى الاطلاق بعض النصوص واية التجارة
عن تراض المعلوم عدم كون المراد منه تحقق العقد واحكامه بذلك
كما ان من الغريب ايضا الاستناد الى عموم اية اوفوا بالعقود
التي من المعلوم كون المراد منها ما هو المتعارف من العقود المعهودة
بالتعارف والاستعمال الماخوذة بابيه المستغنية بذلك عن
التعرض لها بالخصوص بل الظاهر الاكتفاء عن ضبطها بضبط
اسماء المعاملات على معنى ان الاصل في لفظ عقد البيع بعت
والصلح صالحت وهكذا فلا ينافيه قيام دليل على الحاق بعض
الالفاظ غيرها بها لا ان المراد منها كل ما يقصد العقد به
او كل لفظ كذلك كما هو واضح بادنى تامل فلا ريب حينئذ في اشتراك
القول المزبور مع القول الاول في وضوح الفساد وان اختلفا
فيه شدة وضعفا انما الكلام في ان الالفاظ المخصوصة شرط
للزوم في العقود اللازمة فتصح حينئذ بغيرها من الاقوال
والافعال المقصود بها انشاء البيع والاجارة مثلا على وجه يجري
عليه احكامها عدا اللزوم كما انه يشترط فيه شرائطها ايضا فيكون
البيع مثلا قسمين بصيغة وهو الذي يكون لازما و
بدونها وهو الذي لا يكون لازما او انها شرط للصحة ايضا
فلا يقع اصلا البيع مثلا بدونها قيل ثم على الثاني تكون
من البيع الفاسد فيجري عليه احكامه او انها تفيد اباحة
التصرف في وجوه الانتفاعات خلاف بين الاصحاب
ومعركة عظيمة حيرة الكركي في جامع وغيره وبعض
من تاخر عنه الاول

بل ربما ظهر منه دعوى الاجماع عليه قال المعروف بين الاصحاب
انها اى المعاطاة بيع وان لم تكن كالعقد في اللزوم خلافا لظاهر
عبارة المفيد ولا يقول احد من الاصحاب بانها بيع فاسد سوى المص
في النهاية وقد رجع عنه في كتبه المتاخرة عنها وحق ما قوله
تعالى واحل الله البيع يتناولها لانها بيع بالاتفاق حتى من
القائلين بفسادها لانهم يقولون انها بيع فاسد وقوله تعالى
الا ان تكون تجارة عن تراض عام الا ما اخرجه دليل وما يوجد في
عبارة جمع من متاخري الاصحاب من انها تفيد اباحة وتلزم
بذهاب احد العينين يريدون به عدم اللزوم في اول الامر
وبالذهاب يتحقق اللزوم لامتناع ارادة الاباحة المجردة عن
اصل الملك اذ المقصود للمتعاطيين انما هو الملك فاذا لم يحصل
كانت فاسدة ولم يجز التصرف في العين وكافة الاصحاب على
خلافه وايضا فان الاباحة المحضة لا تقتضي الملك اصلا ورأسا
فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال اخر في يده وانما
الافعال لما لم تكن دلالتها على المراد في الصراحة كالقول وانما
تدل بالقرائن منعوا من لزوم العقد بها فيجوز الترادّ ما دام
ممكنا فمع تلف احدى العينين يمتنع الترادّ فيتحقق اللزوم
لان احديهما في مقابلة الاخرى ويكفي تلف بعض احدى العينين
لامتناع الترادّ في الباقي اذ هو موجب لتبعض الصفقة و
للضرر ولان المطلوب هو كون احديهما في مقابلة الاخرى ونحو ذلك
كلامه في المحكي من تعليقه على الارشاد فنزّل عبارة الاصحاب على انها
تفيد ملكا متزلزلا وجعله مقتضاها قال والملك يلزم بالتلف

وايضا فلولا ذلك لم تحصل الاباحة لان المقصود للمتعاطيين اباحة
مترتبة على ملك الرقبة كسائر البيوع فان حصل مقصودهما ثبت
ما قلناه والا وجب ان لا تحصل اباحة بالكلية بل يتعين الحكم
بفساد ذلك اذ المقصود غير واقع فلو وقع غيره لوقع
بغير قصد وهو باطل وعليه يتفرع النماء وجواز وطي الجارية
بالمعاطاة ومن منع ذلك فقد اغرب ومما يرشد الى ما قلنا
مضافا الى ما نقلنا من عبارات القوم فان بعضها كالصريح فيما
قلناه ثم ساق عبارة التحرير وهي ان الاقوى ان المعاطاة غير
لازمة لكل منهما فسخ المعاوضة ما دامت العين باقية و
لعله لان تجويز الفسخ يقتضي ثبوت الملك في الجملة وكذا
تسميتها معاوضة بل لعل قول غيره من الاصحاب تلزم
بالتصرف يقتضي ذلك ضرورة ظهوره في كونه مفيدا
للزوم فيكون الملك قبله حاصلا الا ان المراد انه يفيد الملك
ويفيد لزومه وهو وان كان في غاية الجودة بل يؤيده
مضافا الى ما ذكره ما ستعرفه من جريان السيرة على معاملة
المأخوذ بها معاملة الاملاك في جميع التصرفات التي منها
ما لا يصح وقوعه الا من المالك كالعتق والوطي ونحوهما
وغير التصرفات كالارث والفقر والغنى واستطاعة الحج
والزكوة والخمس والربا ونحوها الا انه يصعب تنزيل
عبارات الاصحاب عليه ففي المبسوط بعد ان ذكر
وجوب تقديم الايجاب على القبول وغيره مما يعتبر في
البيع قال فاذا ثبت هذا فكلما جرى بين الناس انما

151

هي استباحات وتراض دون ان يكون ذلك بيعا منعقدا
مثل ان يعطي درهما للخباز فيعطيه الخبز او قطعة للبقلي
فيناوله البقل وما اشبه ذلك ولو ان كل منهما رجع فيما
اعطاه كان له ذلك لانه ليس بعقد صحيح هو بيع قيل ومثله
عبارة الخلاف والسرائر وفي الغنية بعد ان صرح باعتبار
الايجاب والقبول في الصحة مقابلا لما يعتبر في اللزوم قال
واعتبرنا حصول الايجاب من البائع والقبول من المشتري
تحرزا من القول بانعقاده بالمعاطاة بالاستدعاء من
المشتري الى ان قال واحترازا ايضا من القول بانعقاده
بالمعاطاة ايضا نحو ان يدفع الى البقلي قطعة فيقول اعطني
بقلا فيعطيه فان ذلك ليس ببيع وانما هو اباحة التصرف
يدل على ما قلناه الاجماع المشار اليه وايضا فما اعتبرنا مجمع على
صحة العقد به وليس على صحته بما عداه دليل ولما ذكرناه
نهى عليه السلام عن بيع الملامسة والمنابذة وعن بيع الحصاة على
التاويل الاخر ومعنى ذلك ان يجعل اللمس لشيء او النبذ له
والقاء الحصاة بيعا موجبا وفي الدروس بعد ان صرح فيها
كالنافع بان البيع هو الايجاب والقبول قال ولا تكفي المعاطاة
وان كانت في المحقرات نعم يباح التصرف في وجوه الانتفاعات
ويظهر من المفيد الاكتفاء بها مطلقا وهو متروك قيل
التنقيح في التصريح بانه الايجاب والقبول ثم قال ولا تكفي مجرد
الرضا في حصول الملك بل ونحوهما في التحليل والتحريم لحصر
الشارع اسباب الملك في العقود نعم المعاطاة تفيد اباحة لا غير

نعم لو ذهب احد العينين او انتقلت عنه ملك الاخرى
الى غير ذلك من عباراتهم التي لا يخفى ما تنزيلها جميعا
او بعضا على ما ذكره من التكلف بل في مفتاح الكرامة ان
صريح المختلف وحواشي الشهيد وقواعده والتنقيح عدم
كفاية المعاطاة في المقصود بالبيع وهو الملك بل قال
فيه ايضا ان صريح الخلاف والمبسوط والسرائر والغنية
والجواهر وجامع الشرائع والميسية والروضة والكركي عدم
كونها بيعا حقيقة وانما هي اباحة وان كنا لم نحقق
بعض ما حكاه اولا واخرا وعن الميسية ان المشهور بين
الاصحاب انها ليست بيعا محضا ولكنها تفيد فائدته
بل في المسالك والروضة في اثناء كلام له دعوى الاتفاق على
انها ليست بيعا حال وقوعها وان كان كلامه خصوصا في
الاول منهما في غاية التشويش بل لا يخلو بعضه من
التدافع او عدم الوجه كما لا يخفى على من لاحظه مع التامل
ونحو فاطلاق البيع عليها مجاز او على ارادة المبادلة
التي هي احد اطلاقاته كما عرفته سابقا وبالجملة تنزيل
جميع كلمات الاصحاب على ارادة الاباحة من حيث الملك
نحو قولهم اباحة المنافع والمساكن والمتاجر وان المراد عدم
كونها بيعا منعقدا او موجبا اي لازما كالبيع بالصيغة
لا يخلو من تجشم بل لعل تنزيلها او جملة منها على ما يوافق
ما سمعته من النهاية اولى على معنى ان الصيغة شرط
في صحة البيع فلا بيع صحيح بالافعال مثلا لقصورها عن

152

ذلك وما شابهها مما يشابهه مما يفيد الملك والتمليك للمعاوضي باعتبار
اشتمالها وما شابهها لما كانا من اعظم المقاصد التي بها معاش
الانسان ونشاء وقد جعلهما من الامور الباطنة اراد الشارع ضبطهما
بما يرتفع معه النزاع والخصام وليس الا اللسان الذي جعله الله تعالى
للانسان بخلاف الافعال ونحوها مما يدل على المقصود بالكناية فلم
يجعلها ضابطا لذلك وعليه يحمل قوله عليه السلام انما يحلل الكلام ويحرم
الكلام على معنى ارادة التحليل التابع للملك الذي من شخص الى اخر
محلل لكل واحد ما كان محرما عليه ويحرم على كل واحد منهما ما
كان حلالا له من زوال ملكه وحصوله للاخر وانما تفيد الافعال اباحة
مجانية او باعواض لكن لا تفيد ملكا او تمليكا ممن اراد اباحة شيء
لاخر كان له الاكتفاء في الدلالة عليها بالافعال مثلا ومن ذلك المعاطاة
ويكون المراد حينئذ مما ذكروه من الاباحة انها حكم ما قصد به انتقال
الملك على جهة البيع جهلا منهما بالشرع او ايقاعا ضرورة كون
الحجة في مثله الفساد بناء على شرطية الصيغة في الصحة كما صرح
به في تحقيق البيع الفاسد الذي لا يحل حرمة التصرف فيه وضمانه
يقبض به لا الاباحة التي هي كاباحة الطعام التي لم يقصد بها الا تعلق
غيرها مما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع مع قولهم عليهم السلام
لكل امرئ ما نوى ولا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات ومن
ذلك يتجه تحرير المقام بتصوير صور احدها قصد الاباحة

الاباحة

بالافعال ونحوها مصرحا بذلك ولو بالقراين الدالة على ارادة
للملك والتسليط على التصرف نحو التسليط بالبيع وغيره مما يفيد الملك
بل ربما يذكر لفظ البيع ونحوه مريدا به ذلك الا انه على هذا القسم من الاباحة
في مقابلة الاباحة لعتم خاص من الحرمات لان المراد منه الملك
والتمليك البيعي مثلا وهذه الصورة تسمى بالمعاطاة ومفادها
اباحة مطلقة للمال بعوض كذلك على نحو المعاوضة بالتمليك والظاهر
انه لاخلاف في مشروعيته ولو على جهة المعاوضة كما لا خلاف
في مشروعيته بدونها لعموم تسلط الناس على اموالهم وبطيب
انفسهم والتجارة عن تراض ونحوها ثانيها قصد البيع بذلك
على ارادة النقل البيعي من غير تعرض للزوم وعدمه او مع قصد عدمه
والمتجه الفساد فيه بناء على اشتراط الصيغة فيه ضرورة انه المشروط
عدم عند عدمه كما صرح به الفاضل في النهاية بل لعله هو مقتضى كل
من جعل البيع عبارة عن العقد او صرح باشتراط الصيغة
فيه اذ حمله على ارادة اشتراط ذلك في اللزوم ياباه جملة من
عباراتهم ولذا جعلوا المعاطاة حيث تصح انها تفيد الاباحة
ولو كانت تفيد البيع عندهم لكان ذلك اولى بالبيان خصوصا
عند تعرضهم لفساد كلام المفيد حتى رماه بعضهم بالندرة
ونحوها نعم قد لا يتنا قشنا في اصل الاشتراط المزبور انه لم يقم اجماع
عليه بانه لا دليل عليه بل الادلة من السيرة القطعية بل في
شرح الاستاد والاجماع بقسميه على خلافه بل بين ان

من ادخله في الصور وتوهمات لم يكن معتبرا وان كان فيه ما فيه مضافا
الى صحة الاطلاق وعدم صحة السلب واصالة عدم النقل وعدم
الاشتراك اللفظي بل لعل الحمل على الاشتراك المعنوي بينها و
بين ذي الصيغة خير من الحمل على المجاز بل لعل ذلك قطعي
ضرورة ان الصيغة على تقدير اعتبارها انما هي شرط شرعي
لا مدخلية لها في تحقق مسمى الاسم كما عرفته سابقا في معنى البيع فيكفي
في نفيه اصالة عدمه ورواية اوفوا بالعقود لا تقتضي عدم تحقق
الاسم بدون العقد بل لا تقتضي اشتراط الصحة به ايضا فاية احل
الله البيع وغيرها مما دل على مشروعية مسماه مطلقا بحالها لا
معارض لها اقصاه عدم اللزوم بناء على انحصار دليله فيها و
ان قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا ونحوه لا يدل عليه
بعد كون المراد منه ثبوت الخيار من حيث المجلس الذي لا ينافيه
ثبوته في بعض افراد البيع من جهة اخرى كما ان اللزوم من جهة
في حال الافتراق لا ينافي ثبوته في بعض افراد البيع من جهة اخرى
كالعيب او عدم دليل اللزوم ومعلومية اعتبار الصيغة في الجملة
بالاجماع او الضرورة لا تقتضي ازيد مما هو متيقن من اقتضائها
اللزوم فيبقى غيره على اصالة العدم بعد تناول الاطلاقات ودعوى
ان اللزوم يكفي فيه استصحاب الملك ونحوها يدفعها معارضته
باستصحاب بقاء سلطنة الملاك التي ينبغي الاقتصار في الخروج
عنها على المتيقن وهو الملك المتزلزل مع تعذره على ان الاجماع
على عدم اللزوم في الفرض كاف عن تكلف ذلك لكن الانصاف

عدم خلو دعوى الاجماع المزبور في الفرض المذكور من نظر وكذا المعارضة
المزبورة كما ستعرف ذلك فيما ياتي منه نعم دعوى الاستدلال على
اعتبار الصيغة في الصحة باية اوفوا بظهور كون المراد من العقود
فيها الاشارة الى البيع والاجارة ونحوهما مما هو متعارف في ذلك
الزمان فيقتضي ح بعد معلومية صدق البيع على الفرض ان لا
بيع صحيح الا وهو عقد ضرورة كون المراد من الاية ما يصح وما لا يصح
منها ولذا كانت شاملة للعقود الجائزة واللازمة يدفعها
منع كون المراد منها ذلك اذ من المحتمل او الظاهر كون المراد منها ارادة
بيان اللزوم في العقود دون خصوص الصحة ولذا كان هو الاصل في
العقود الا ما خرج بالدليل فلا شمول فيها ح للعقود الجائزة واللازمة
كما لا اقتضاء فيها بان لا بيع صحيح الا ما كان عقدا وخبر انما
يحلل ويحرم الكلام مع انه لا دلالة فيه على اللفظ المخصوص بل
هو شامل لغيره مما هو عندهم بحكم المعاطاة فيكون دليلا
للمختار لا عليه ويتم بعدم القول بالفصل ومع انه معلوم الانتقاض
بالاباحات التي لا تتبع الملك اذ من الواضح كفاية الافعال بل
اذن الفحوى فيها يمكن حمله بعد قصوره عن معارضة ما عرفت
من وجوه على ارادة المحلل صريحا من غير حاجة الى قرينة او على
ارادة الحصر من التحليل الجميع من حيث كونه جميعا ولا ريب في
انه الكلام ح ضرورة عدم كفاية الافعال في النكاح والطلاق و
نحوها لان المراد عدم صلاحية الفعل اصلا للتحليل الملكي المعلوم
على عمره في مثل الهبات والهدايا والوكالات والامانات ونحو ذلك

ومنه يعلم انه لا وجه لدعوى قصور الافعال عن افادة ذلك و
عدم اعتبارها شرعا خصوصا بعد معلومية اعتبار الشارع دلالة
الافعال في كثير من المقامات وجعل ظواهرها معتبرا حتى في
العتق وعدم تمسكا بالالفاظ ولا ينافي ذلك محافظة الاصحاب على ذكر
الصيغ الخاصة وضبط الفاظها والمداقة فيها اذ يمكن ان يكون
لبيان ارادة شرط اللزوم او لغيره لا يقال لو كان مراد الاصحاب من
ذكر الصيغ وضبط الفاظها وكيفياتها بيان اعتبارها في اللزوم
والا فالبيع والاجارة يتحقق عرفا وشرعا بدونها لم يحسن التعرض
لها في الهبة والقرض ونحوها مما ثبت جواز العقد معها
وانها لا تفيد اللزوم مع فرض صحة المعاطاة فيها لم يكن فرق بين العقد
وعدمه لانا نقول ان ذلك مشترك الالزام ضرورة انهم تعرضوا لضبطها
ايضا في العقود الجائزة كالعارية والوديعة ونحوها مما علم عدم اعتبارها
في صحتها فيمكن ان يكون المراد لهم بذلك بيان ما يفيدها صريحا
بخلاف غيرها من الافعال مثلا فانها وان افادتها وحكمها
حكمها الا انها محتاجة الى القرائن باعتبار اشتراك الافعال بين الجميع
ولكن الانصاف بعد ذلك كله انه لا جزم بعدم اعتبارها في الصحة
بل ستعرف فيما ياتي ما يؤيده ويشهد له بل يمكن تحصيل دعوى
الاجماع عليه خصوصا بملاحظة رد الاصحاب على ما توهمه
عبارة المفيد من عدم اعتبار الصيغة حتى رموه بقوس ولحد
ونسبه بعضهم الى الشذوذ ونحوه واحتمال ان ذلك منهم للرد
عليه بالنسبة الى دعوى عدم اعتبارها في اللزوم لا بالنسبة الى
عدم اعتبارها في الصحة

للبيع

يد ومعه حسن التأمل في كلامهم ومشهورية شرطيتهم الصيغة
حتى جعل عبارة عنها كما سمعته من الذين من جملتهم من اثبت
المعاطاة واخر جعلها من اركانه ومن المعلوم انه لا يناسب هؤلاء
اثباتهم المعاطاة بالصورة المفروضة ضرورة وضوح منافاة ذلك
لما ذكروه من الشرطية والركنية فضلا عن كونه عبارة عنها كما هو
واضح وعلى كل حال فالغرض ان ذلك اى اشتراط الصيغة في الصحة و
عدمه يمكن ان يكون محلا للنزاع على الوجه الذى ذكرناه واما دعوى ان
النزاع فيما اذا قصد المتعاقدان بفعلهما البيع مثلا على حسب البيع
بالصيغة وكان جامعا للشرائط على الصيغة فهل يقع ذلك بيعا
او يكون اباحة او يقع بيعا فاسدا كما وقع من المتأخرين فلا اعرف
المتأنى منها وجها على هذا التقدير فضلا عن نسبته الى المشهور بل الاجماع
ضرورة انهم ان ارادوا انها من المالك فالغرض عدمها لكون
المقصد امرا خاصا لم يحصل فاد تفع الجنس بارتفاعه وان ارادوا بها
اباحة شرعية فهو مع انه من الغرائب بعد ان جعل الشارع امر المال
الى مالكه وانه هو المسلط عليه وانه لا يحل الا بطيب نفسه لا دليل
عليها اذ هو ان كان السيرة فمعلوم اقتضاؤها الملكية و
لذا يجرون على المأخوذ بها جميع احكام الاملاك ومن هنا قال
بعض مشايخنا في رد من قال بالاباحة في الفرض المزبور
بانه يلزم اما انكار ما جاز بديهة او اثبات قواعد جديدة منها
ان العقود وما قام مقامها لا تتبع القصود وقصد الملك والتمليك

عند المعاملة والبناء عليهما لا محض الاباحة لا تنافيها و
منها ان ارادة التصرفات من المملكات فتملك العين او
المنفعة بارادة التصرف بهما او معه دفعة وان لم يخطر
ببال المالك الاول الاذن في شيء من هذه التصرفات لانه
قاصد للنقل من حين الدفع وانه لا سلطان له بعد ذلك
بخلاف من قال اعتق عبدك عني وتصدق بمالي عنك
ومنها ان الاخماس والزكوات والاستطاعة والديون
والنفقات وحق المقاسمة والشفعة والمواريث والربا
والوصايا بما يتعلق في اليد مع العلم ببقاء مقابله وعدم
التصرف به او عدم العلم به فينفى بالاصل فتكون متعلقة
بغير الاملاك وان صفة الفقر والغنى تترتب عليه كذلك
فيصير ما ليس من الاملاك بحكم الاملاك ومنها كون التصرف
من جانب مملكا للجانب الاخر مضافا الى غرابة استناد الملك الى
التصرف ومنها جعل التلف السماوي من جانب مملكا
للجانب الاخر والتلف من الجانبين معينا للمسمى من الطرفين
ولا رجوع الى قيمة المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت ومع
حصوله في يد الغاصب او تلفه فيها فالقول بانه المطالب لانه
تملك بالغصب او التلف في يد الغاصب غريب والقول بعدم
الملك بعيد جدا مع ان التلف القهري ان ملك التالف قبل
فهو عجيب ومعه بعيد لعدم قابليته حينئذ وبعده ملك معدوم
ومع عدم الدخول في الملك يكون ملك الاخر بغير عوض وبقي

الملك مخالف للسيرة وبناء المتعاملين ومنها ان التصرف ان جعلناه من النواقل
القهرية فلا يتوقف على النية فهو بعيد وان اوقفناه عليها كان
الواطئ للجارية من غيرها واطئا بالشبهة والجاني والمتلف جانيا
على مال الغير ومتلفا له ومنها ان النماء الحادث قبل التصرف ان جعلنا
حدوثه مملكا بدون العين فبعيد ومعها كذلك وكلاهما مناف
لظاهر الاكثر وشمول الاذن له خفي ومنها قصر التملك على التصرف
مع الاستناد فيه الى الاذن من المالك فيرجع الى كون المتصرف في
تمليكه نفسه موجبا قابلا وذلك جار في القبض بل هو اولى
منه لاقترانه بقصد التمليك دونه وان كان ستعرف امكان الجواب
عن جملة منها بل عن حواشي الشهيد انه لا يجوز ان يخرج ما يؤخذ
بالمعاطاة في زكوة او خمس او ثمن الهدي قبل التلف اي تلف العين
الاخرى الى ان قال ولو اشترى امة بالمعاطاة لم يجز له نكاحها قبل
تلف الثمن فان وطئ كان شبهة وان كان الاقوى خلافه في الصورة
الاولى من المعاطاة فضلا عن الثانية الا انه على كل حال لا ريب في
ان حمل كلام قدماء الاصحاب على ما ذكرناه من ان مرادهم بيان
قابلية الافعال للاباحة لو قصدها وان ذلك مشروع دون
التمليك البيعي مثلا خير من ذلك لا لصعوبة الجواب عنها فانك
ستعرفه لو قرر الاعتراض بها على الصورة الاولى بل لان الواقع خلافه
وغرابة نفس الدعوى وهي اثبات امر غير ما قصد المتبايعان بلا
داع ولا دليل بل مقتضى الادلة جميعها خلافه فلا بد من حمل مرادهم
على ما ذكرناه لا ان مرادهم الاباحة فيما قصد به المتعاملان البيع

مثلا بل ليس هو الا الفساد كما صرح به الفاضل في النهاية فما
عساه يظهر من المتأخرين ومتأخريهم من ان محل النزاع فيما قصد به
البيع مثلا من الافعال وغير الاقوال المخصوصة مع جمع جميع شرائط
البيع عدا الصيغة وان المعظم يقولون بالاباحة فيه والكركي ومن تابعه
بالبيع المتزلزل والفاضل في النهاية بالبيع الفاسد كما ترى بل يمكن
دعوى القطع بفساده بادنى تأمل وانه لا ينبغي ان ينسب الى
اصاغر الطلبة فضلا عن اعاظم الاصحاب وكبرائهم بل الامناص من
القول بالفساد فيه ممن اشترط الصيغة في الصحة فضلا عن جعل
عبارة عنها نعم يشرع عنده التعاطي بقصد الاباحة على معنى اباحة
كل منهما التصرف للاخر على جهة المعاوضة من غير فرق بين انواع
التصرفات ما توقف منها على الملك وغيره وعلى اباحة ايقاعها
للمباح له لا المبيح فتجري عليها احكام الاباحة الجائزة من
اللزوم بالتلف واحكام المعاوضة من تعيين العوض بالمسمى واحكام
اعتق عبدك عني وبع هذا المال لك ونحوه مما يقيد
الملك الضمني بوقوع التصرف بناء على جريانه على القواعد ضرورة اغلال
الاباحة بالعوض على الوجه المزبور الى ذلك كله فليس لها حكم جديد مستنكر
ولو فرض كان قام عليه دليل خاص من اجماع او سيرة قطعية قبل و الا فلا
كان المتجه فيما اثبتناه من البيع المتزلزل ايضا نحو ذلك ايضا ضرورة انه كل ما
يعرض مما هو معتد للملك في الاباحة يعرض مثله بالنسبة الى اللزوم
وحاصله ان كل ما كان معتدا لذلك ودالا عليه ولو من مقتضى بناء المعاملة
عليه على وجه يجوز على الضوابط في غيره مما ملك متزلزلا كالمال الموهوب
ونحوه لا مثل المبيع بالخيار الذي يرجع الجواز فيه الى العقد فلا يلزم التلف

اجماع او

ونحوه او كان عليه دليل من سيرة قطعية قلنا به والا كان محلا للمنع فلا يرد
ان كثيرا مما الزم به القائل بالاباحة يجري ايضا على البيع المتزلزل ثم لا يخفى
عليك عدم اعتبار المعلومية في العوضين في الصورة الاولى وما في حكمها
للاصل السالم عن المعارض كما انه لا يخفى عليك عدم جريان حكم البيع
عليها بعد لزومها بالتلف ونحوه وان احتمله ثاني الشهيدين ولعله لانه الاصل
في نقل الاعيان وبحصر المعاوضات وليست احدها الا انه كما ترى
ضرورة عدم ثبوت الاصل المزبور على وجه يشمل ما نحن فيه مما لم يطلق عليه
اسم البيع عرفا بل يسلب عنه ومنع الحصر في غيرها بعد الاتفاق على ثبوت
المعاطات فلا باس باجراء حكم المعاوضة المستقلة عليها كما صرح به الشهيد في
المحكي من حواشيه فيلحقها خيار العيب والغبن لعدم اختصاصهما بالبيع
دون خيار المجلس وتاخير الثمن والحيوان ومن ذلك يظهر لك ما في كلام الشهيد
الثاني في المسالك فانه غير منقح خصوصا اشكاله في كونها معاوضة بان التصرف
ليس معاوضة ثم قال الا ان يجعل جزء السبب والتلف تمامه اذ لا يخفى عليك
ما فيه ضرورة صدق المعاوضة عليها من اول الامر وان لم تفد الملك لعدم اعتبارها
في صدقها عرفا ولا شرعا على ان المراد اجراء حكم المعاوضة المستقلة عليها بعد اللزوم
والملك بالتصرف ونحوه وعدم الحاقها بالبيع او غيره من المعاوضات المعلومة
وانما احتيج الى تنقيح ذلك حال اللزوم والملك والا فقبلها على الاباحة كما هو
المفروض فلا حاجة الى تنقيح اجراء حكم اي معاوضة عليها على ان المحكي عن الشهيد
الاول في الحواشي التصريح بانها معاوضة مستقلة من اول الامر هذا كله في الصورة
الاولى وما في حكمها مما ستعرفه واما الصورة الثانية فلا ريب في اعتبار جميع ما
يعتبر في البيع فيها بناء على صحتها بيعا لاطلاق او عموم مما دل عليها انك مل
بجميع افراد البيع الذي منه محل الغرض كما هو واضح ثالثها ان يقع الفعل

من المتعاطيين من غير قصد للبيع ولا تصريح بالاباحة المزبورة بل يعطي البقال
مثلا شيئا ليتناول عوضه فيدفعه اليه ولعل القائل باشتراط الصيغة في البيع يرجعه
ايضا على جهة الاباحة التي هي كالاصل فيما يقصد به مطلق التسليط فغيرها يحتاج
الى قصد اخر بخلاف قسمها فانه يكتفي فيها بقصد هذا التسليط المطلق ويمكن ان يكون هذا
مراد الشيخ وغيره في المثال الذي ذكروه من اعطاء البقلي حبة او يكون مراده الصورة
الاولى وعلى كل حال فالقول بمشروعيته عندهم ممكن بل لعل القائل بعدم شرطية
الصيغة يشرعه ايضا كذلك اي على الاباحة ضرورة عدم امكان جعله بيعا بعد فرض
عدم قصد التسليط على جهة الملك ربما ان يقصد الملك المطلق ولا ريب في
فساده عند من اعتبر الصيغة الخاصة في ملك المعاوضة لانتفاء الشروط بانتفاء
شرطه اما القائل بعدم اشتراطه فقد يقول بصحته وتنزيله على البيع بناء على انه الاصل
في نقل الاعيان ولا يخرج عنه الا بقصد غيره كما صرح به بعض مشايخنا لكن قد بينا فيما
في ثبوت الاصل المزبور بعدم الدليل عليه ومطلق النقل جنس مشترك بينه وبين
الصلح والهبة بعوض فلا يتشخص الا بقصده ولذا لا يكفي في صيغة البيع ملكتها ونحوها
وقد يقول بصحته على ان يكون من الهبة المعوضة وفيه انها محتاجة الى القصد ايضا
واولى من ذلك دعوى كونها معاوضة مستقلة لا تدخل تحت اسم شيء من المعاوضات
لكن فيه انه لا دليل عليه بل ظاهر الاصحاب حصر النواقل فيما ذكروه من الامور المخصوصة
خلافه مضافا الى اصالة عدمه اللهم الا ان يستند فيه الى السيرة وان كان دون اثباتها
على وجه تكون معتبرة خرط القتاد ومن الغريب ان بعض مشايخنا اختار ذلك في المعاطاة
مطلقا بعد ان اختار افادتها للملك قال وهل هي داخلة في اسم المعاملة التي حاكت
في مقامها فتجري فيها شرائطها واحكامها الظاهر من جماعة من الاصحاب اختيار ذلك
فتجري فيه قائمة مقام البيع احكام الشفعة والخيار والصرف والسلم وبيع الحيوان
والثمار وجميع شرائطه سوى الصيغة ولم يقم على ذلك شاهد معتبر من كتاب او سنة

اوا جماع والاقوى انها قسم اخر بمنزلة الصلح والعقود الجائزة ويلزم فيها ما يلزم فيها
فتصح المعاطاة على المشاهد من مكيل او موزون من غير اعتبار مكيال او ميزان ونحو ذلك
جرت عادة المسلمين نعم لو ارادوا المعاطاة بنوع من ايقاع الصيغة والمحافظة على الشروط
من الظاهر انه متى جاء بالفعل مستقلا او مع الالفاظ لا تستجمع الشرائط مقصودا بهما
المسامحة جاء حكم المعاطاة وعلى الاول فان صرح فيها بالحاق بيع او غيره بني عليه
والا فالبيع اصل في المعاوضة على الاعيان مقدم على الصلح والهبة المعوضة والاجارة
في نقل المنافع مقدمة على الصلح والجعالة ثم اللزوم ليس من المقتضيات الاصلية
وانما هو من التوابع واللواحق الشرعية فقصده غير مخل وان لم يصادف محله وفيه نظر
من وجوه لا يخفى عليك جملة منها بعد الاحاطة بما ذكرناه خصوصا فيما ذكره انه الاقوى
ضرورة انه ان كان المراد ذلك في مطلق المعاطاة حتى التي قصد المتعاطيان فيها
البيعية مثلا ففيه انه ان لم يلحقها بالبيع مثلا ولم يجر عليه احكامها انه يلزم كثير مما تقدم
في الايراد على القول بالاباحة من عدم تبعية العمل للقصد ومن ثبوت احكام جديدة
لا دليل عليها ولئن سلم اثبات بعضها بالسيرة المعتبرة فلا يجري في اثبات غيره وان الحقها
به في الاسم دون الحكم فهو اغرب من سابقه ضرورة اقتضاء مخالفة جميع ما دل على اعتبار
المعلومية فيه والتقابض في الصرف منه والقبض في السلم والربا وغير ذلك ودعوى حصول
السيرة القطعية على عدم اعتبار شيء من ذلك في خصوص هذا القسم من البيع مثلا بديهية
الفساد بل لا ينبغي صدورها من متفقه فضلا عن الفقيه الماهر نعم قد سلم في بعض افراد
المعاطاة فيختص الحكم به دون غيره مع فرض كونها سيرة معتدا بها لا انها سيرة اعوام يتسامحون
في الشرع واحكامه كما هو المشاهد في كثير من افعالهم المخالفة لما ذكره الاصحاب واجمعوا
عليه ولو ان مثل هذه السيرة ونحوها معتبرة لحصل دين جديد غير ما جاء به محمد واهل بيته
كما لا يخفى واما ما ذكروه اخيرا من ان اللزوم الخ ففيه ان قصده ان وقع لا بعنوان التقويم
للفعل بل كان نحو الاعتقاد المقارن فهو كذلك والا كان مخلا ضرورة كونه حينئذ كقصد الملك

وخروجه في نفسه لا ينافي ادخال المتعامل اياه في معاملته على وجه يكون
كالشرط في النقل والانتقال كما هو واضح بادنى تامل وقد ظهر لك من ذلك
كله حكم جميع ما يتصور وقوعه من الناس واما تحرير ان الغالب وقوع
قسم خاص من الاقسام المذكورة فلا فائدة فيه بعد ظهور حكم الجميع لديك
وان كان ظاهر المبسوط ان الذي في ايديهم الصورة الاولى لكن لا يخفى عليك
ما فيه بل يمكن دعوى ان الغالب الصورة الثانية خصوصا في الامور الجليلة
وعلى كل حال فهو خلاف في موضوع لا في اصل المسئلة بمعنى انه يقول
بالاباحة فيما قصد به المتعاطيان البيعية كما يوهمه تحرير النزاع في كلام
المتاخرين ولعله من غرائب الاشتباهات والله اعلم بقي الكلام فيما ذكره
غير واحد من الاصحاب بل قيل انه لا خلاف فيه ولا اشكال من لزوم
المعاطاة بتلف العين من الجانبين بل قال الاستاد في شرحه لا ريب ولا
خلاف في ان المعاطاة تنتهي الى اللزوم وان التلف الحقيقي
او الشرعي بالنقل بالوجه اللازم للعوضين معا باعث على اللزوم وكذا
للواحد منهما واحتمال العدم فيه وفي الناقل الشرعي في حكم العدم قلت وهو
كذلك اذ لم اجد مخالفا في لزومها ودخول الباقي في ملك من في يده بتلف
احدهما نعم احتمل في المسالك العدم نظرا الى بقاء الملك لمالكه وعموم
تسلط الناس على اموالهم ثم حكم بان اللزوم اقوى وقال فيها ايضا والروضة
وتحكي الميسية وتعليق الارشاد ان في معنى التلف نقلهما عن الملك
بوجه لازم وتغيرها الى حالة اخرى كما لو طحنت الحنطة مع احتمال العدم
في الاخير في الاولين الذين فيهما ايضا ان امتزاجها بغيرها بحيث لا
تتميز في معنى التلف لكن فصل بعد ذلك في المسالك فقال انه كان
بالاجود فكالتلف وان كان بالمساوي والاردى احتمل كونه كذلك

ادركني يا امام موسى

لامتناع التراد على الوجه الاول ولعله اشار بذلك الى ما في محكي السرائر من
انه ان لم يبق احدهما بحاله كما كان اولا فلا خيار لاحدهما وعليه يبتني ما في
محكي المبسوط من الحاق تغير الصفة كخياطة الثوب وصبغه وقصره الا انه
استشكل فيه في الروضة والمسالك ثم قال في الاخير ايضا ان النقل ان كان
جائزا كالبيع في زمن الخيار فكاللازم على الظاهر واستظهر ايضا ان الهبة
قبل القبض غير مؤثرة مع احتماله لصدق التصرف والحق جماعة انما تملك به
وعن جامع المقاصد وصيغ العقود وتعليق الارشاد الاكتفاء بتلف بعض
العين في اللزوم لامتناع التراد في الباقي لانه يوجب تبعض الصفقة والضرر
وكانه مال اليه في الروضة وتامل فيه في المسالك لان تبعض الصفقة لا يوجب
بطلان اصل المعاوضة بل غايته جواز فسخ الآخر فيرجع الى المثل او القيمة
واما الضرر فمستند الى تقصيرهما في التحفظ بايجاب البيع ثم احتمل ان يلزم
من العين الاخرى مقابل التالف ويبقى الباقي على اصل الاباحة ثم قال فيها ايضا
انه على تقدير الرجوع ياخذها بغير اجرة ولو كانت قد نمت فان كان باقيا
رجع به وان كان تالفا فلا لتسلطه على التصرف بغير عوض وفي الروضة انه ان
كان باقيا فوجهان الى غير ذلك من كلماتهم التي هي غير محررة كاصل المسئلة وذلك
لانك قد عرفت ان التعاطي يقع على صور اما الصورة الاولى فالظاهر صحة
ما ذكروه من اللزوم بالتلف من الجانبين ولو كان سماويا على نحو ما ذكره في
الاباحة من جانب كنثار العرس ونحوه ضرورة انه لا معنى للرجوع فيه سوى الحكم
بالضمان المعلوم انتفاؤه بالتسلط بالمعاوضة التي علم صحتها من السيرة والاجماع
والعمومات وربما اطلق هنا والاباحة المجانية على ذلك اسم الملك فقيل
تملك بالتلف والمراد انه صار بحال لا يجوز الرجوع فيه من حيث الاباحة الثابتة
لان المراد الملك على التالف حقيقة اذ المعلوم عدم قابلية المعدوم لقيام

صفة الملك

يا ابا عبد الله ادركني

١٥٩

صفة الملك به كما هو واضح وعلى كل حال فلا ريب ان الحكم في القرض كما عرفت
بل الظاهر انه كذلك بالتلف من جانب ايضا لما عرفت من عدم جواز رجوع
المالك على من تلف المال في يده ويلزمه عدم جواز رجوع الآخر على المال
الباقي لاستلزامه الضرر المنفي ومنافاته لمقتضى المعاوضة بل لعل مقتضاها
ضمانه عليه بالعوض المسمى فيها لان الغرض صحتها وهو مقتض لملكه له كالمال
الذي يباح التصرف فيه على جهة القرض فانه باتلافه يثبت عوضه مثلا او
قيمة في الذمة بل لعله من المعاطاة في القرض ايضا او في حكمها الا ان الفرق
بينهما انه في المقام قد سمي عوضه بالمعاوضة التي فرض صحتها فيتعين
هو في مقابله بخلافه في القرض ولذا ثبت مثله او قيمته في الذمة ونحوه
العمل المأمور به من غير تسمية عوض خاص له فانه قد صرح غير واحد بانه
في حكم المعاطاة في الاجارة ايضا ومنه يعلم عدم اعتبار المعلومية في
هذه الصورة منها كما عرفته سابقا واما اللزوم بتلف البعض ففيه
الاحتمالات الثلاثة السابقة ولعل ما ذكره اخيرا في المسالك لا يخ من قوة
هذا كله في التلف ويلحق به التصرف الناقل بعوض ضرورة اقتضائه
ملك العوض منه لا للمالك الاول الذي لم يقع التصرف له لا بوكالة
ولا اجازة بل مقتضى المعاوضة المزبورة اباحة التصرف له فيدخل
في ملكه ح كالمال الذي يباح قرضه فانه بالتصرف فيه بعوض يدخل
المعوض في ملك المستقرض والجمع بين ما دل على صحة هذا التصرف في
هذا المال المعروض اباحته وبين ما دل على ان لا بيع الا في ملك قدر
الملك ضمنا نحو ما قدروه في اعتق عبدك عني وانعتاق العمودين على
المشتري لهما ونحو ذلك ولا حاجة الى شاهد لهذا الجمع بل هو مقتضى
الدليلين ضرورة ان غاية ما دل على اعتبار الملك اقتضاء عدم وقوع

ادركني يا ابا الحسن علي بن موسى

التصرف المزبور على غير المملوك مثلا فيكفي فيه التقدم الذاتي الذي هو
كتقدم العلة على المعلول فبعد فرض ثبوت صحة التصرف المذكور يتعين حصول
الشرط فيه بذلك ولا حاجة الى تخصيص دليل الشرطية او التزام بطلان
الدليل الآخر لعدم التنافي ح كما هو واضح ومن ذلك ينكشف لك الوجه
في اندفاع كثير مما سمعته من شيخنا وغيره على القائلين بالاباحة بعد الاغضاء
عن لزوم مثله على القائلين بالملك المتزلزل بل ستعرف انه اشكل منه كما انه
ظهر لك الوجه في جواز جميع التصرفات للمباح له بعد ما عرفت من صحة
هذه المعاوضة التي مقتضاها ذلك على انه غير زائد على الاباحة المجانية
في نثار العرس وغيره واضح ثم لا يخفى عليك انه لا فرق فيما ذكرنا
في التصرف الناقل بين كونه لازما وعدمه ضرورة اشتراكهما فيما قدمناه
والتزلزل فيه بالنسبة اليه لا اقتضاء ذلك التصرف لا يقتضي التزلزل
في ملك الآخر بعد عدم المقتضي له بل مقتضى الاستصحاب خلافه وجواز
الرجوع سابقا من حيث كون المال مباحا وقد فرض ارتفاعه نعم لو كان
التصرف بالمزج والطحن والخياطة والصبغ ونحوها مما لم يكن تلفا
ولا انتقالا اشكل الدخول في الملك به لعدم الدليل على الالحاق
باحدهما واصالة بقاء المال على ملك مالكه التي لا ينافيها شيء من
ذلك بعد فرض مشروعية الشركة ولو بالاجود على النسبة كمشروعيتها
في العين ايضا مع الزيادة بالعمل بالنسبة ايضا كما ذكروه في نظائره
مما يتعلق بالخيار ونحوه واما النماء فالظاهر انه من توابع العين في هذه
المعاوضة وان كان منفصلا فيتبعها في اللزوم وعدمه والملك وعدمه
وان تاخر السبب والملك عن وجوده من غير فرق بين المتصل منه
والمنفصل للسيرة وحديث الخراج في بعض الافراد وغيرها

هذا كله

١٦٠

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وبه نستعين

للعالمين رحمة المبعوث محمد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم المرسلين والہ الطيبين الطاهرين وبعد فهذا ما تيسر لي جمعه مما ظفرت به وعثرت عليه مما افاده والدي قدس الله سره الشريف وتغمده برحمته وغفرانه في اصول الفقه ولما كانت جملة من تلك الفوائد معلقة بخطه الشريف على اصول معالم الدين وجملة منها متفرقة غير منتظمة في كثير من المسائل نظمت جميع ذلك في مقصد من المقصد الاول فيما علقه على اصول المعالم ~~فيما الشرح الخ~~ وهو هذا فائدة اعلم ان اصول الفقه في الاصل

مركب اضافي وقد صار علما على العلم المخصوص فله حدان احدهما باعتبار معناه اللقبي والثاني باعتبار معناه العلمي اما الاول فحده باعتبار معناه الاضافي متوقف على بيان اجزائه فنقول اصول الفقه مركب من ثلثة اجزاء اثنان منها ماديان والثالث صوري اما الاول منها فالمضاف اعني لفظ اصول فهو جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه غيره وفي الاصطلاح يطلق على معان اربعة الاول الراجح وهو المراد بالظاهر كما في بعض العبائر ومنه قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني الدليل كما في قولهم الاصل في المسئلة الرواية الفلانية الثالث القاعدة كقولهم لنا اصل وهو ان جميع افعال المسلمين تحمل على الصحة الرابع الاستصحاب كقولهم في غسالة الحمام

تعارض الاصل

والفقه والحكمة والخلاف المحل في المقام سوى الحكم والاحكام تطلق بحسب موارد التفاسير والخطابات الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين والاحكام المخترعة التكليفية وهي مع الوضعية وغيرها ثابتها وخاصها واكثر من فالقضايا ثالث وهو بعيد جدا الا ان يكون الكلام اشتمل الدليل والمدلول وان يكون القول بالكلام النفسي لا يجدي لان الكلام اللفظي يدل على النفسي على تقديره لا بالنظر والاستدلال فتامل جيدا وايضا يرد عليهم ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام عن الادلة بالاستدلال كما صرح به جماعة منهم ثم نقول ان اريد بالعلم بالخطابات التفسير عن الخطابات فقد صرحا بانهم غير الفقه لانه من مقولة التصديقات وان اريد التصديق بوجودها فهو لا يحصل بالخطابات اللفظية وانما دليل ثبوته على تقدير ما تجوزه ما هو مذكور في الكتب الكلامية على ان الكلام النفسي عندهم شيء واحد بسيط لا تركيب فيه فلا يصح جعل الاحكام الدال على الفقه وعليه مع ان الحاصل من الادلة التفصيلية انما هو الاحكام التفصيلية فهذا ايضا مناف له مضافا الى التصويب الذي هو مذهب جمهورهم فوائده الشرعية اعلم ان لفظ الشرعية نسبة الى الشرع الذي هو مصدر شرع بمعنى سن وقنن قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية ومنه الشريعة الطريق الى الماء وكذا المشرعة ومنه الشارع ايضا وهو الطريق الذي سلكه الناس عامة فاعل بمعنى المفعول كطريق قاصد اي مقصود والشرع قد يستعمل بمعنى الفاعل كقولهم هذا كذا حكم الشرع وبمعنى المفعول كقولهم هذا في اللغة معناه كذا وفي الشرع معناه كذا وقولهم قد ثبت في شرع السابقين وفي شرع نبينا صلى الله عليه وآله كذا والظاهر ان لفظ الشرع وبعض المشتق منه نقل بعرف المتشرعة الى الحقيقة الشرعية بعرف المتشرعة من قبله كالشريعة فتامل واذ قد عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان يكون النسبة الى الشرع الذي هو بمعنى الشارع فيكون المعنى المأخوذة من الشارع او من شأنه ان يؤخذ منه وان استقل بثبوته العقل بل وان امتنع اخذه من الشارع حيث انه ايضا كبعض مسائل الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه او الى الشرع الذي بمعنى المشروع فيكون النسبة من قبيل نسبة العام الى الخاص كما في قولهم مسئلة فقهية او كلامية او كريم فالشرعية بمعنى الدينية وكان الاولى التقييد بالدينية ليخرج الاحكام الثابتة في الاديان السابقة والعلم بها ليس

داخلا في الفقه والا لتوقف صدقه عليه وهو باطل قطعا فتامل قوله الفرعية لا يخفى ان الفرعية منسوبة الى الفرع الذي هو مقابل الاصل والمراد بها هنا ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة فتخرج المسائل الكلامية وان توقفت صحة العبادات البدنية عليها واعتبرت العبادات المذكورة ونحوها من المعاملات فروعا لتوقفها على اصول العقائد ووجهها لهذه الثبوت او الاثبات ومنه يعرف وجه تسمية العقائد بالاصول وكذا وجه تسمية مسائل اصول الفقه بها قوله فكيف اطلق عليه العلم مع انه لا يقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع على ما هو المتبادر منه عرفا مضافا الى نص اهل اللغة ويدل عليه ايضا قوله تعالى ما لهم به من علم ان هم الا يظنون فان صحة السلب من امارات المجاز وقد سلب العلم عنهم مع كونهم ظانين كما سلبوا عن انفسهم اليقين مع اثباتهم الظن لهم في موضع اخر في قوله تعالى حكاية عنهم ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين قوله واما عن سؤال الظن فيحمل العلم ~~على معناه الاعم~~ اقول هذا احد الاجوبة التي ذكرها الاصوليون عن سؤال الظن والجواب الثاني ان يحمل الاحكام على الاحكام الظاهرية والجواب الثالث ان يراد بالعلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بها والرابع ان يراد بالعلم بكونها اي الاحكام مدلول الادلة المنصوبة من قبل الشارع وهذا الجواب ابعد الاجوبة واضعفها ولعله لم يذكره الا قليل لانه مع ما فيه من ان الفقه ليس عبارة عن كون الحكم الفلاني مدلولا للدليل الفلاني وان هذا المعنى لا يفهم من الحد المذكور يرد عليه انه لابد فيه من كون ~~الحكم الفلاني مدلولا للدليل~~ الفهيم اذ الاشكال باق على حاله لانه ان اراد بالعلم بكون الحكم المعين مدلولا للدليل المعين العلم القطعي فهو في

حيز المنع كما لا يخفى على المطلع البصير بحال ادلة الفقه وكيفية دلالتها وان اراد به ما يشمل الظن فالاشكال على حاله اللهم الا ان يؤول كلامه بحيث يرجع الى الجواب الثاني فله وجه ح واما الجواب الثالث فهو ايضا بعيد كما يعلم مما ذكر مع ان العلم بوجوب العمل انما يحصل بالدليل الاجمالي وهو قول الفقيه هذا ما ادى اليه ظني وكل ما هو كذلك فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي والفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية اللهم الا ان يؤول الى الجواب الاول بان يكون مراد قائله ان لفظ العلم اطلق على الظن الحاصل للفقيه بالاحكام لمشابهته اياه في وجوب العمل واما الجوابان الاولان فهما في غاية الجودة ولذا لم يتخطاها اكثر المحققين لكن لكل منها مؤيدات ومرجحات ينبغي على التنبيه على المهم منها لضيق المقام عن ذكر جميعها فمن مرجحات الاول انه مطرد في جميع العلوم المبتنية على الظنون وذلك لان هذا الاشكال كما يرد على حد الفقه يرد على حد النحو والصرف والبيان والنجوم والطب ونحوها وظاهر ان حمل الاحكام في تلك العلوم على الظاهرية غير ممكن بخلاف حمل العلم على الظن او على توجيه احد الطرفين فانه كما يجري في الفقه يجري في غيره من العلوم المذكورة فهو اولى والثاني ما اشرنا اليه سابقا من ان الذي يحصل من الادلة التفصيلية هو الظن بالاحكام الواقعية لا العلم بالاحكام الظاهرية لانه انما يحصل من الدليل الاجمالي المطرد في الجميع اللهم الا ان يقال يكفي في انتساب العلم بالاحكام الظاهرية الى الادلة التفصيلية تحصيل الصغرى منها وذلك لان المشار اليه

قوله هذا في القياس المشهور يعني قولهم هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو
حكم الله في حقي هي المسائل المخصوصة المستنبطة من الادلة التفصيلية ومعنى قولهم هذا
ما ادى اليه ظني ان هذا الحكم هو المظنون اي الراجح عندي ومن المعلوم ان ذلك
ليس بديهيا والا لما وقع الخلاف بينهم في شيء من المسائل النظرية بل هو نظري
وليس مكتسبا من الدليل الاجمالي المذكور بل من الادلة التفصيلية فتم ما قاله
ان الاجتهاد والفقه كالمجتهد والفقيه اما مترادفين او كالمترادفين وقد اتفقوا على
على اخذ الظن في حد الاجتهاد فهو قرينة على ان المراد بالعلم في حد الفقه هو الظن
ايضا فتدبر ومن مرجحات التوجيه الثاني ان حمل العلم على الظن مجاز ينبغي التحرز
عنه في الحدود بخلاف حمل الاحكام على الظاهرية لان غاية ما يلزم عليه استعمال
الجمع المحلى باللام واطلاقه على العهد الخارجي وهو معنى حقيقي له وان اتفاقهم
على اخذ الظن في حد الاجتهاد والعلم في حد الفقه يوجب القطع بالمغايرة
بينهما وان المجتهد والفقيه كالحاكم والمفتي والقاضي وان كان مصداقهما واحد
في الغالب لكن كل يطلق عليه من حيثية مغايرة للحيثية التي من اجلها يطلق
عليه الاخر مثلا يقال له القاضي لانه يرفع النزاع عن المترافعين والحاكم لانه
يحكم على الغائب والمجنون ونحوهما فلابد ان يقال ان اطلاق المجتهد عليه من حيث
انه يبذل الجهد في تحصيل الظن بالحكم الواقعي والفقيه لانه يعلم بالحكم الظاهري
وذلك بعد ترتيب القياس المذكور هنا ومن المرجحات لهذا الوجه ان في كثير
من الاحكام النظرية لا يحصل للفقيه الظن بالحكم الواقعي بل قد يكون ظانا بخلافه
كما اذا دل خبر ضعيف لا ينهض حجة شرعية او قياس او استحسان على حرمة شيء وحصل
للفقيه ظن بانه كذلك في الواقع لكن لعدم اعتباره شرعا يحكم باباحته عملا بالاصل فتدبر

انما يطلق عليه

قوله

قوله يدل على معناه الاعم اه كلامه يشعر بان ترجيح احد الطرفين معنى حقيقي
للعلم بل بانحصار معناه الحقيقي فيه اذ الاضافة الى المعنى المعروف لا تفيد الا
مع العهد ولهذا صارت من اسباب التعريف ولا عهد الا للمعنى الحقيقي
الواحد كما لا يخفى ويرد ما لا يخفى اللهم الا ان يدعى ان العلم قد نقل في
عرف العلماء الى هذا المعنى وليس ببعيد لكثرة استعماله في هذا المعنى في كلامهم
وهي مفضية اليه لكن يترجح احد الطرفين يشعر بان المراد به الظن كما صرح به
بعض علماء الفن لكن سائر اجزاء كلامه كالصريح في انه اراد منه الاعم منه ومن
اليقين فقد تناقضت اجزاء كلامه ويمكن اصلاحه بالتامل قوله اللفظ والمعنى
فيه انه ان اراد بالمعنى الحقيقي لم يصح عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى
وان اراد الاعم دخل اسماء الاشارة ونحوها في متكثر المعنى على القولين فيها مع
ان اللازم ح ان تدخل على قول المتاخرين في المشترك وليست بداخلة فيه
على ما صرح به بعضهم وان تدخل على قول المتاخرين بالقياس الى اثنين من
معانيه المجازية في شيء من الاقسام وليست بداخلة فيه وايضا يلزم
ان تدخل صيغة الامر بالقياس الى الاستحباب والاباحة وبمادته بالقياس الى
الفعل والشان في المشترك او يخرج من جميع الاقسام وكلاهما فاسد ان
فتم قوله من وضع واحد حكى عن ... المراد بالوضع الواحد الوضع
الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق وفيه اولا ان لفظ الواحد لا يدل
على هذا المعنى لا لغة ولا عرفا وثانيا ان وحدة الوضع بهذا المعنى لا يكفي في تحقيق
الاشتراك بل لابد فيه من تعدد الوضع فان قلت ان المراد من الوضع
الواحد لا الشخص ومن المعلوم ان تكثر المعاني مع وحدة اللفظ يحصل الا بتعدد الوضع
قلت ... استلزام تعدد المعاني لتعدد الوضع لامكان ان يوضع بالوضع
الواحد لمعان غير متناهية كما في المبهمات اللهم الا ان يقال بان هذا التقسيم
على مذهب القدماء من اهل العربية وهم يمنعون من امكان تعدد الموضوع له
مع وحدة الوضع فتم وثالثا ان كل منقول لابد ان يكون مسبوقا بالاشتراك
اذا كان النقل بالوضع ... كما هو الغالب فيه فان كل منقول فهو بالاضافة
الى المعنى المنقول اليه قد كان مجازا متعارفا ثم مجازا مشهورا ثم مشتركا بينه

تفسيره ايا ما

عن ابن المصنف ... نقل

م الجنس

التعيني

نبين الاول ثم منقولا وذلك لان اللفظ ان كان في وضع لا يدل على المعنى الثاني
في الوضع المذكور محتاجا الى قرينة سوى الشهرة فهو المجاز المتعارف وان لم
يحتج الا الى الشهرة بل كانت الشهرة كافية في تبادره من اللفظ فهو المجاز المشهور
وان لم يحتج في تبادره منه الى شيء اصلا حتى الشهرة فلا يخ اما ان يتبادر هو والمعنى
الاول كلاهما متساويين من غير ان يتوقف احدهما على الاخر او يتبادر الثاني دون الاول
فالاول هو المشترك والثاني المنقول قوله الحقيقة اللغوية اقول وربما استدل على
ثبوت الحقيقة اللغوية بان هنا الفاظا مستعملة في معان كلفظ الارض في
السماء والنار وغيرها فلا يخلو اما ان تكون موضوعة لتلك المعاني الاولية
او لا فان كان الاول فهي حقايق فيها وقد ثبت المطلوب وان كان استعمالها
في هذه المعاني مسبوقا باستعمالها في معان اخر هي حقيقة فيها والا لزم ان
تكون مجازات ... بلا حقيقة ورد بانه لا مانع من ان تكون مجازات بلا حقيقة
لان المجاز انما يستلزم الوضع لا الحقيقة وفيه ان عدم استلزام المجاز للحقيقة
انما يتصور حيث يمكن معرفة الوضع من غير جهة الاستعمال كما اذا وضع
احدنا اسما لابنه واخبر الناس بذلك ثم استعمله في مناسبه قبل ان يستعمله
فيه ومثل هذا ممتنع عادة في واضع اللغة حيث ان الظاهر ان تعريف اللغات
انما كان بالترديد بالقرائن ... ولو سلم امكانه في البعض فلا نسلمه في
الكل قوله اما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها اعلم انه قد وقع الخلاف في ثبوت
الحقيقة الشرعية ونفيها فذهب الاكثر الى الاول والباقلاني الى الثاني وهو
الذي قواه المص وهذان القولان هما المشهوران بل قيل لا ثالث لهما ولكن
ذهب بعض متاخري اصحابنا الى التوقف وقد يذكر تفاصيل اخر
منها الثبوت في الالفاظ الكثيرة الدوران والنفي فيما عداها وكونها
الثبوت في العبادات دون المعاملات ومنها فيما يعلم تحقق ...
للوجوب للوضع في زمان النبي صلى الله عليه وسلم والنفي في غيره وكل من هذه يكون تفصيلا اذا
كان النزاع في الكلية والا فهو الاول ومنها الثبوت في زمان الصادقين ع
دون ما تقدم وهذا تفصيل اذا عممنا النزاع والا فهو الثاني ومنها الثبوت

حيثية

كم

في الفاظ المتداولة

في الالفاظ المتداولة في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وفي غيرها في زمان الصادقين ع
وان كان النزاع في العموم وعممنا الشارع يكون هذا تفصيلا من جهتين وجهين
وان خصصناه يكون تفصيلا من جهة الالفاظ وان كان النزاع في الجملة
فعممنا الشارع يكون كتخصيص في الاول ومع تخصيصه يكون هو الاول
وهذا حاصل ما افاده بعض من يحتاج المعاصرين احتج المثبتون بوجوه
الاول التبادر وقد عرفت المص الثاني عدم صحة السلب الثالث ان هذه المعاني
مما يتوفر الدواعي على التعبير عنها فيجب الوضع لها الرابع انا نرى الاصحاب قد
حملوا الالفاظ المجردة عن القرينة في كلام الشارع على ... انها غيرها الخامس
ان كثيرا من العبادات كانت ثابتة قبل زمان الشارع بل يظهر من بعض
الاخبار ثبوت بعضها عند مشركي العرب السادس ان المسئلة مما يكتفى فيها
بالظن وهو في جانب الاثبات قوله وهذا اورد عليه لا يخفى ما في هذا الرد من عدم الجرى
على ضوابط المناظرة اذ ليس نقضا اجماليا ولا تفصيليا وغاية ما يمكن ان يتكلف في توجيهه ان يجعل
منعا للمقدمة الثانية مع تسليم المقدمة الاولى فقط فتأمل قوله فلو كانت مجازات لغوية فيه ان المورد
لم يدع انها مجازات لغوية بل المطلق لانه قال بل يجوز كونها مجازات على انها لو كانت مجازات
لكانت مجازات شرعية لا لغوية الا على الشق الثاني من الترديد ... الا انه
قوله فلو كانت مجازات لغوية ... في لم تفهمها المخاطبين بها اقول ان اراد
تبعيتها تفهيم الالفاظ نفسها فمع عدم صحته ففيه انه انما يجب لو كان
من الحروف من فعل الشارع ومخترعاته وهو ممنوع لكونها من تركيبات واضع اللغة
وان اريد تفهيم المعاني فقد فهمها ببيان احكام الصلوة واجزائها وشرائطها
وان اريد تفهيم النقل ففيه مع عدم استفادة هذا الوجه من هذه العبارة و
عدم مساعدة عبارته على بيانه انه انما يلزم ذلك لو كان النقل بالوضع
التعييني دون التعيّني سلمنا لكن انما وجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يبين للاصحاب وان يامرهم
بالتبليغ الى غيرهم وقد فعل لكن الصحابة قصروا في التبليغ لعدم عصمتهم ويمكن ان يق

الى ان اراد علم الكتابة

التعيني

انهم انما تركوا التبليغ للاستغناء عنه بتحقق ثبوت النقل في زمن
الاشتهار كما في كثير من الاجماعيات بل الضروريات التي استغني بضرورتها
عن بيانها الا ترى انه لو بين الان واحد من الفقهاء ان صلوة الظهر في
الحاضر اربع ركعات لكان بيانه خاليا عن الفائدة سلمنا لكن هذا
الاعتراض مشترك الورود في حق الشيعة فان ثبوت الحقايق الشرعية
في زمن الائمة سيما في زمان العسكريين عليهم السلام
فيه من له ان يرتاب
بصيرة مع انه لم ينقل عنهم ايضا قوله ولجيب عن الاول
ويمكن الجواب بان ما ذكره من وجوب التفهيم على تقديره مشترك الورود لان الاتفاق
حاصل على ان الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الحادثة وانما النزاع في ان ذلك الاستعمال
هل كان بطريق الحقيقة او المجاز التفهيم الذي هو شرط التكليف على التقديرين
على ان ما ذكره ان تم فانما يدل على انتفاء النقل بالوضع التعييني لا التعيني كما لا يخفى
قوله حقايق شرعية في تلك المعاني لا يخفى ان جعلها حقايق شرعية في تلك لا
مدخلية له في البيان بل هو مما يؤكد الاعتراض قوله مجازات لغوية في المعنى اللغوي
فيه ان الالفاظ المذكورة بالاضافة الى المعاني اللغوية اما حقايق لغوية او مجازات
شرعية فلا وكذا بالنظر الى المعاني الشرعية اما حقايق شرعية او مجازات لغوية
فلا يجامع اللفظ الواحد في الاستعمال الواحد لا يكون الا حقيقة او مجازا فتم قوله
فان المجازات عنده
اقول لا يخفى ان الحقايق بكونها شرعية او لغوية او عرفية انما
هو باعتبار الواضع لان الواضع لها لتلك المعاني التي هي حقيقة فيها ان كان هو
الشارع فهي حقايق شرعية او واضع اللغة فلغوية وهكذا واما انقسام المجاز اليها فهو
باعتبار المستعمل فالمجاز اللغوي هو الذي استعمله اهل اللغة في غير معناه
الحقيقي عندهم ومحل النزاع ليس من ذلك شيء كما لا يخفى لان هذه الالفاظ اذا استعملت في المعاني
اللغوية فاما ان يكون المستعمل لها في ذلك اهل الشرع او اللغة فعلى الاول فهي مجازات شرعية
ان كان استعمالهم لها فيها على لحاظ المناسبة بينها وبين المعاني الشرعية والا فهي حقايق
لغوية

المعنى
حقايق لغوية وعلى الثاني حقايق لغوية والظاهر ان قوله في
اللغوي وقع سهوا من الشارح وان الصواب ان يقول
المصنف لظهور عدم التصحيح
انما نفي عرفيتها على تقدير النقل حيث تكون مستعملة في
المعاني الشرعية مجازات لغوية ويؤيده ان هذا الجواب ذكره المحقق
العضدي في شرحه على مختصر الحاجب بدون لفظ اللغوي و
ما يمكن ان يقال في توجيه العبارة هو ان يقال بان مراده من كونها
مجازات لغوية انها من اقسام المجاز الذي وضعه اهل اللغة بالوضع
النوعي وقوله في المعنى اللغوي يعني به ملاحظة المعنى اللغوي
عند استعمالها في المعاني الشرعية دون المجازات اللغوية الا ان
المجاز اللغوي عنده عبارة عن المجاز الذي يكون الواضع للمعنى
الحقيقي الذي اعتبر المناسبة بينه وبين المعنى المجازي من اهل اللغة
او لان المجازات كلها لغوية حيث ان الواضع لها بالوضع النوعي
النوعي هو واضع اللغة وان كان المستعمل فيه معنى شرعيا حادثا
لم يعرفه اهل اللغة وانما احتيج الى قوله في المعنى اللغوي لتحقيق
معنى المجازية لا اللغوية المجاز يعني ان استعمالها في المعاني الشرعية انما
كان مجازا لانه قد اعتبر المناسبة بينها وبين المعنى اللغوي هذا ولا يخفى
في هذا الجواب من التكلف الشديد بل الغير الشديد اذ على
تقدير التسليم انما ينفع للمستدل لو كان استعمال الشارع لها على
وجه التجوز مع ملاحظة المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية وهو
خلاف المدعى فالاولى ان يقال في الجواب ان خروجها عن
العربية انما يلزم بان الشارع وضعها ابتداء
بالوضع التحقيقي لهذه المعاني الجديدة واما على ما
للمتاخرين من ان الشارع استعملها ابتداء على وجه المجاز ثم انتهى

حقايق
لغوية

فى زمان النبي صلى الله عليه واله حتى افادت بغير قرينة فلا يلزم
هذا المحذور وعلى تقدير لزومه ايضا فلا يلزم منه خروج القران
القران باشتماله عليها عن العربية الا اذا اثبتنا ان ما استعمل
عليه منها قد نزل بعد الاشتهار ودونه خرط القتاد قوله لعلالته
الاستقراء على تجويزهم نوعها فيه ان الجواب انما يتم لو كان استعمال
الشارع لها بطريق المجاز وهو خلاف المدعى فتم قوله مشاركة في
الضعف لدليل المثبتين فيه ان دليل المثبتين لا ينحصر فيما ذكرت بل هنا
ادلة كثيرة تدل على ذلك منها النقل المستفيض عن قدماء الاصحاب
فان المنقول عن اكثر اصحابنا سيما القدماء منهم ثبوتها لان المسئلة
لغوية يكفي في ثبوتها نقل واحد منهم كيف وقد نقل عن اكثرهم بل ربما
ادعى اجماع القدماء عليه وليس قول هؤلاء الاعلام باقل شانا
من قول الاصمعي وابي زيد واضرابهما ومنها ان الحكمة
تقضي بالوضع لان كل ما اشتدت الحاجة في التعبير عنه في كل يوم
وليلة متعددة بالنسبة الى كل مكلف ينبغي للشارع الحكيم
لها الفاظا حتى لا يحتاج الى التعبير عنه الى تكلف نصب القرائن وغيره
من مؤن المجاز على ان المجاز قد يخفى قرينته فتحمل على خلاف المقصود
ومثله مما ينبغي التخلص عنه فيما يتعلق بجميع المكلفين حتى النساء
ومنها ان
مما يكثر استعمالها جدا في المعنى الشرعي وقل في المعنى اللغوي
تقضي في مثل الصلوة والوضوء والغسل ونحوها
ان تصير حقايق في الاول ومجازا في الثاني ومنها ان كثيرا من
هذه الالفاظ كان حقايق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة
واختلاف الهيئة والكيفية لا يوجب الاشتراك اللفظي كما لا يخفى
يدلك على ذلك قوله تعالى واوصيني بالصلوة والزكوة ما
دمت حيا وقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم وقوله ونذرت للرحمن صوما الاية ومنها الاخبار الكثيرة

عليها

تعارض الاصل والظاهر والمراد بالاستصحاب هنا معناه الاعم فيشمل جميع الاصول
الفقهية كاصل البراءة واصل الاباحة واصل تاخر الحادث وغير ذلك والجزء الثاني
من جزئيه المادي هو الاحكام باسرها بيانه ان ما ذكرناه مع بيان جزئه الصوري
اذا عرفت هذا فينبغي ان تعلم ان كلا من جزئيه المادي اذا كان له معنيان
فيحصل للمجموع المركب منها اربعة معان بضرب معنيي الاول في معنيي الثاني
وتفصيل ذلك يظهر بادنى تامل بقي هاهنا شيء وهو ان المنقول عنه هل
هو معناه اللغوي بالاضافة الى كل من الجزئين او معناه الاصطلاحي
بالنسبة الى كل منها او بالتلفيق بان يؤخذ الجزء الاول بالمعنى اللغوي
والثاني بمعنى الاصطلاحي وبالعكس الاظهر الثاني ان قلنا ان النقل
الى العلمية بعد نقل كل جزء من جزئيه عن معنييهما اللغويين كما هو
الظاهر والا فبالعكس والتوقف قبل الاول ويحمل لفظ اصول
في اصول الفقه باعتبار معناه الاضافي على معناه اللغوي يشمل جميع
مسائل هذا العلم فلا يحتاج في اطلاقه عليه الى النقل المخالف للاصل
غاية ما هناك انه يلزم تقدير مضاف في قولنا اصول الفقه هو العلم
بالقواعد الممهدة الخ وهو اولى من النقل كما ذكره القوم
في بحث تعارض الاحوال انتهى ملخصا وفيه اولا انه من القواعد المقررة انه متى
دار الامر بين ان يحمل اللفظ على معناه الاصطلاحي او اللغوي كان الاول متعينا
ان كان المستعمل من اهل ذلك الاصطلاح كما في المقام ويرده حملهم الفقه
على معناه الاصطلاحي وثانيا ان ما زعمه هذا القائل ان لفظ الاصول بالمعنى
الاصطلاحي غير شامل لا انه كان مما يبتني عليه الفقه فهو داخل في المعنى الاصطلاحي

بالمعنى الاصطلاحي
بالمخالف

فاما هو المصطلح عند الاصوليين في لفظ الدليل اذ هو عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فيشمل المركب واجزائه والاخرج عن معناه اللغوي ايضا وثالثا ان ارتكاب النقل ما لا محيص عنه لان ما يبتني عليه الفقه يشمل العلوم العربية والكلام والرجال وايات الاحكام والاخبار ولم يكن في الاخيرين اظهر فاختصاصهم بالمعلومات التي لم يكن الا بالنقل ودايعا ان سائر اسماء العلوم قد صارت اعلاما في معانيها الحادثة بالنقل فاخراج محل النزاع منها مما يابى الطبع السليم نعم يشكل القول بان الاصول في اصول الفقه بمعنى الادلة من جهة اخرى غير ما ذكره ذلك القائل لانه ذكران حمله عليها يوجب خروج مباحث الاجتهاد والتقليد ومباحث التعادل والتراجيح والامر ونحو ذلك مع ان لقلة تلك المباحث فيمكن ان يقال انها تذكر تبعا والاشكال الذي اشرنا اليه هو ان عمدة مباحث هذا الفن هي المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع وادلة العقل وهي كلها خارجة عن الادلة وانما هي موضوعات لمسائله لانه يبحث فيه عن احوالها فتدبر قوله الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام قيل الفقه اما ماخوذ من فقه بالكسر ومنه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم او من فقه بالضم اذا صار فقيها والحق ان فقه يفقه بالضم حرف من الفقه الاصطلاحي ثم ان جماعة من الاصوليين فسروا الفقه بالفهم لكنهم اختلفوا في تفسير الفهم ففسره بعضهم بالعلم وحكي عن بعضهم تفسيره بجودة الذهن وكيف كان فالمقصود منه بيان معناه اللغوي والاصطلاحي وهو صادق على التفسيرين وان كان حصوله على الاول اظهر لكون العلاقة حينئذ علاقة الاطلاق والتقييد كما هي الغالب في المنقولات وعلى الثاني يكون العلاقة هي السببية فتدبر واعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة وعرف العام والخاص على اربعة معان الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع والمعرفة التي هي قسم من التصور ومطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق اليقيني

والظن

١٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين القسم الاول في ذكر بعض ما [redacted] علقه طاب ثراه على الحدائق وفيه فصول الفصل الاول فيما علقه على باب الوضوء قال في الحدائق في مسئلة من صلى ناسيا للاستنجاء نعم يبقى الكلام هنا في الجمع بين اخبار هذه المسئلة ولعل الترجيح لاخبار العدم لتايدها بالاصل وحمل ما يقابلها على الاستحباب جمعا فقال الوالد طاب ثراه اقول هذا الجمع مناف لطريقته المعروفة وللمعترض في غير [redacted] موضع من هذا الكتاب ولقد اكثر في هذا الكتاب من الطعن على المجتهدين حيث يجمعون بين الاخبار بمثل ما اختاره هنا ولقد وقع فيما شنع به على غيره وانت تعلم بعد هذا كله ان الاقرب حمل اخبار العدم على التقية سيما انها وردت في البول خاصة وهم لا يوجبون غسله بالماء ويكتفون بكل ما يزيله ولو بجفافه من قبل نفسه اذ حكى عن الجرم على ما هو اللازم وان لم يحض في نص منهم قال في ثق بعد نسبة الخلاف في عدم ناقضية الحقنة والدم الخارج من السبيلين المشكوك في مصاحبته الناقض لها الى ابن الجنيد واما الرابع فلم نقف له على دليل والعلامة في المختلف مع تكلفه نقل الادلة لما ينقله فيه من الاقوال نقله ولم يذكر له دليلا ويمكن استناده فيه الى اطلاق بعض الاخبار الدالة على نقض ما يخرج من السبيلين واما الخامس فنقل في الخ عن الاسكافي انه بعد خروج المشكوك في ممازجته للنجاسة مثال في الطهارة فلا يجوز له الدخول في الصلوة لان المامور به الدخول بطهارة يقينية فقال الوالد اعلى الله درجته اقول يمكن الاستدلال لابن الجنيد في الاخيرين بقوله ع في صحيح زرارة ليس ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك او النوم ومثلها رواية سالم ابي الفضل قال ليس ينقض الوضوء الا ما يخرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله بهما عليك فتدبر قال في ثق واحتج من ذهب الى الثاني بمنافاة الضميمة للاخلاص له سبحانه وفيه انه مع عدم رجحان الضميمة مسلم ومع الرجحان ممنوع كما سيأتي في بيانه فقال طاب ثراه اقول فيه ان الضميمة اذا كانت راجحة كتعليم الجاهل في الوضوء مثلا وكان الباعث على ضمها الى نية رفع الحدث او استباحة الصلوة او نحو ذلك من الغايات المطلوبة في الوضوء وهو رجحانه في نظر الشارع لم تكن مغايرة للقربة بل داخلة فيها فكانه قال اتوضا لرفع الحدث مثلا وتعليم الجاهل قربة الى الله وبالجملة الضميمة الراجحة ليست منضمة الى القربة حتى تكون قسيما لها ومغايرة اياها بل منضمة الى رفع الحدث ونحوه فتامل جدا والله الموفق قال في ثق ويمكن ايضا الجواب بالصحة وان وقع الخطا في النية لصدق الامتثال بذلك ووقوع القيد لغوا وسط فقال الاولى في الجواب ان يقال بالتفصيل بين ان يكون المقصود بالرفع الاول او ما عداه من الاخير او الكل فيصح على الاول ويرتفع الكل ويبطل على ما عداه اما صحته على الاول ورفع الجميع فلان الحدث هو

الذ

١٦٨

في الظاهر مع حكمه بالجواز في غيره وفي موضع من ضه وابانه في التوكي بدعوى الاجماع عليه ومنعه ظاهر والانقلاب الى الجواز كعكسه جائز بل واقع كما في خيار التاخير والرؤية وغيرهما ومتى جاز الانفصال جاز التفاصل كما صرح به الوالد وتمهيد الثاني وعزاه الى العموم المقتضي لاصل الجواز الثاني مع قطعه بالتوارم كانه استنظهر الفساد من الملاحق الاكثر ولو شرط الخيار شهرا يوما ويوما لا احتمل البطلان للتدافع والصحة شهرا وخمسة عشر يوما وهو الاقرب ولو اشترط في شهر كذا من غير تعيين ذلك وقصد الطلاق الا شبه البطلان لجهالة الشرط وفي النفي واحتمل في الاول صحة الاول خاصة وبطلان العقد وصحته بحسب الشرط واستقرب الاصح لو اطلق المدة فالاظهر انصرافه الى الاتصال كما في خيار الحيوان وفاقا للشرايع والجامع والمختلف والتذكرة والتحرير والقواعد والارشاد والتنقيح وغاية المرام وتلخيص الخلاف وتعليق الارشاد والمسالك وخلافا للخلاف والمبسوط والغنية والسرائر وجامع الشرايع وتوقف الشهيد في الدروس وحكى الحكم في الموضعين والبيان واللبنان والنقض وسياتي المختار هنا بلزوم بطلان الشرط لو كان من الشرط المجهول ولذا امتنع النص عليه وجواز اشتراط الاتصال بالعقد كما عرف به الشيخ والحلي وادعى في التذكرة صحته عندنا فتسقط حجتهم القياسية بالاستماع اذ الممتنع لا ينقلب بالشرط الى الجواز ولو كان المبيع حيوانا فاللازم من دليلهم تاخر شرط المشتري عن الثلثة وهو بعيد عن قصد المشترط وفي الصحيح في الرجل يشتري الدابة او العبد ويشترط الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط له البايع او لم يشرط قال وان كان بينهما ايام شرط ايام معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع ويشكل الحكم بالاتصال مع العلم بالخيار وتساوي المدتين او قصر الشرط والظاهر تاخير الخيار كما لا شاهد الحال ولو زاد شرط احتمل التناصف معا والاتصال كذلك والتفصيل يقتضي العرف فيتاخر في مثل الاربعة والخمسة ويتصل في نحو الشهر والسنة ولا باس به ولو اطلق الخيار فالقول في الثلثة كالمدة المشروطة والتصحيح للشاهد بصحته يشهد باتصاله ويسقط الخيار بانقضاء الشرط والامضاء من المشروط له

من البعض

مطلقا بالاجماع ويسقط الحقوق بالاسقاط ولان المدار في سقوط الخيار على الرضا بالبيع كما يستفاد
والايجاب صريح فيه وللمعتبرة المستفيضة منها الصحيح فيمن ابتاع ثوبا بشرط فيعطى به ربحا ان رغبت في
الربح فليوجب على نفسه الثوب ولا يجعل على نفسه ان يرد الثوب على صاحبه ان رد عليه ويسقط
خيار المشتري بتصرفه في المبيع بالاجماع كما في الخلاف والغنية وكنز الفوائد واهله المنصوص في الحيوان
والاولوية فانه حيث سقط به الخيار الاصلي فالمشروط اولى بان يسقط به وقد نقل الشيخ والقاضي وفي
الاخبار من طريق الاصحاب تسقط خيار المشتري بالتصرف محتجين بما في الشرط وكفى بهما
ناقلين والحكم مقطوع به في كلامهم ونص عليه الشيخ والحلبيان في الغنية والاشارة والشهيدان والقاضي
والديلمي والحلي والسيوري والصيمري والكركي وغيرهم ولا مخالف لهم وتوقف فيه بعض المتاخرين
واستضعفه لعدم الظفر بالدليل وهو مما قررناه واضح السبيل وكما يسقط خيار المشتري
بالتصرف في المبيع فكذا خيار البايع بالتصرف في الثمن كما صرح به جماعة وعلم من رجوعها هنا في
التعليل المشترك وانتفاء الفرق بين الموضعين في هذا الحكم ولو تصرف فيما انتقل عنهما
فهو فسخ منهما لتصريح الاصحاب بان كل تصرف يمضي به البيع من احدهما فهو فسخ من الاخر ولان الفسخ
كما يحصل بالقول يحصل بالفعل والتصرف كما يدل عليه الامضاء [illegible] بل دلالة [illegible]
الفسخ [illegible] فيكون اولى بالاعتبار ولان هذا التصرف لو لم يكن فسخا لكان محرما [illegible]
ايضا [illegible] ملك الغير على المشهور من الانتقال بنفس العقد والاصل في تصرفات المسلم
وقوعها على الوجه السائغ الصحيح فيكون فسخا ولو كان الخيار لهما فتصرف احدهما فان كان فيما
انتقل عنه بطل الخيار ان [illegible] اختص بالبطلان وكما يسقط الخيار بالتصرف كذا بالاذن فيه
كما في الشرائع والتذكرة والقواعد والارشاد والتنقيح لدلالته على الالتزام في المنقول عنه والفسخ
في المنقول اليه فان تصرف الماذون سقط خيارهما والا فخيار الاذن واستشكل المحقق الكركي
والشهيد الثاني وغيرهما لعدم ظهور الدلالة ولان التمكن من الاذن غير الزوال بالفعل ويضعف
بان مقتضى الاذن دفع الحجر من قبل الاذن ولا مانع غير الخيار فيرتفع بالاذن ولولا دلالة
الاذن على سقوط الخيار لا يشكل الحكم بالسقوط وان تصرف الماذون فان الاذن لم يوجد

منه

يؤذن

منه سوى الاذن فان لم يسقط الخيار به لم يسقط بالتصرف الذي هو فعل غيره وظاهر كلامهم
بالاعتراف بكونه المسقط في هذا الوضع حيث اسندوا الاسقاط اليه واستندوا الى دلالة
الاذن عليه فيسقط به مطلقا وان لم يتصرف الماذون مصباح ويعم هذا الخيار كل بيع
لا يستعقب العتق للاصل وعموم الكتاب والسنة فيثبت في السلم مطلقا ولو في المسلم بلا خلاف الا من
العلامة في التذكرة فنفاه في خيار المجلس ورجع عنه في الشرط فاثبته فيه كما في الغنية وفي الصرف ايضا
كما دل عليه ظاهر الاكثر كالمفيد والمرتضى والقاضي والديلمي والحلبي والطوسي وابني سعيد حيث اطلقوا
ثبوته في البيع ولم يفصلوا بين الصرف وغيره وصرح به من المتاخرين فخر المحققين والصيمري و
قواه المحقق الكركي وحسنه الشهيد الثاني ونفاه الشيخ في المبسوط والخلاف وابو المكارم والحلي وادعوا
عليه الاجماع وعللوه بمنافاة الخيار القبض المعتبر فيه والتعليل عليل ومنقوض بالسلم والاجماع
ممنوع فان ظاهر القدماء ثبوت الخيار ولا نافي له منهم عدا المدعي والصحيح من ادلة الثبوت مشهور
بين الفقهاء والمحدثين قد رواه ائمة الحديث والاقدمون من فقهاء اصحاب الائمة عليهم السلام
ولا دليل له معارض له يخصصه وصورة الاجماع المنقول تنبئ عن اخذه من الاجماع على
اشتراط القبض المنافي لثبوت الخيار باعتقاد الحاكي فينتفي برفع التنافي وقد اقدم
على منعه جماعة من الاصحاب منهم العلامة [illegible] والمحقق الكركي بل ادعى الشهيد في المسالك
اطباق المتاخرين على منع الاجماع وثبوت الخيار وفيه منع بان من اعاظمهم المحقق ولم يصرح
بشيء منهما والعلامة وقد اختلفت قوله في ذلك فاثبت الخيار في ظاهر المختلف ومنع الاجماع
ونفاه في التذكرة تارة وابقاه اخرى على اشكال واستشكل في التحرير والقواعد والشهيد
وقد حكى في الدروس عن الشيخ ومنعه عن العلامة مقتصرا على النقل وظاهره التوقف فلا
يصح الاطباق المدعى الا بتكلف ولا يختص الخيار بالبيع بل يجري في سائر العقود عدا النكاح
والوقف بلا خلاف في اللازمة منها كالاجارة والمزارعة والمساقاة والكفالة والحوالة الا
في الضمان فمنعه العلامة في احد قوليه والصلح فنفاه الشيخ في الخلاف والمبسوط مطلقا
والكركي فيما يفيد فائدة الابراء تبعا للتحرير والصيمري في الصلح على المجهول والدعوى

الاجماع

٢

ايضا

الغير الثابتة بالاقرار والكل شاذ والاصل الصحة لعموم المقتضي والاكثر على جوازه في الجائز
وبه قال الشيخ والقاضي والحلي في الوكالة والحوالة والقراض والوديعة والعارية استنادا
الى جواز نقض العقود والمقتضي لاطراده في كل عقد جائز ويقتضيه اطلاق الغنية والشرائع
والقواعد والارشاد والدروس ومنعه العلامة في المختلف والتحرير والكركي والصيمري والشهيد
الثاني وعزي المنع في التذكرة الى بعض العامة ونفى عنه البأس لعدم تاثير الشرط في الجائز وفيه ان الشرط
غير ملتزم في الشروط فان منها ما يؤكد مقتضى العقد فان اريد به المؤكد هنا عاد النزاع الى اللفظ
وقد علم بما ذكر حكم الشرط فيما اختلف في لزومه وجوازه كالسبق والرماية وما يقع لازما وجائزا
كالهبة او يلزم من احد الطرفين دون الاخر كالرهن ويبتني الاول على الخلاف في الشرط والعقد
والاخيران على الاول فيدخلهما الشرط مطلقا على قول وفيما يلزم على الاخر وعلى القولين
فالشرط جائز في الهبة اللازمة وفي الرهن من قبل الراهن واستشكل الاخير في التحرير لان
الرهن وثيقة الدين والخيار ينافي الاستيثاق ويرد بمنع المنافاة فان الاستيثاق في المشروط
بحسب الشرط اما النكاح والوقف فلا يدخلهما الخيار بالاجماع في الاول كما في الخلاف والمبسوط
والسرائر وكنز الفوائد والمسالك وعلل بشاكلته العبادة وابتنائه على الاحتياط التام
وسبق التروي [illegible] على العقد وتوقف رفعه على رافع مخصوص فلا يرتفع بغيره ولاشتراط
القربة في الثاني وكونه فك ملك لا الى عوض فلا يقبل الشرط كالعتق وقد نص على المنع
فيه الشيخ والحلي والعلامة والشهيدان والكركي والصيمري وفي المسالك انه موضع وفاق و
الخلاف فيه ثابت كما نبه عليه في الدروس واما الايقاعات فقد صرح جماعة من الاصحاب بالمنع في اشياء
منها وهي الطلاق والعتق والابراء وحكى في المبسوط الاجماع على الاولين وفي المسالك
على الاخيرين ونفى الحلي الخلاف في الثاني واحتج على الاول بحجة عموم ومقتضاه
اطراد الحكم في سائر الايقاعات وعدم اختصاصه بالثلاثة كما توهمه بعض العبارات وهو كذلك لابتناء
الايقاع على النفوذ بمجرد الصيغة والخيار ينافي ذلك ولان المفهوم من الشرط ما كان بين اثنين
كما نبه عليه الصحيح وغيره فلا يتاتى في الايقاع القائم بالواحد مصباح ولو باع واشترط الرجوع

في المبيع

والمسالك

في المبيع اذا رد الثمن في مدة معينة جاز بالاصل والاجماع كما في الخلاف والجواهر والغنية وكنز الفوائد
وظاهر التذكرة وعموم الكتاب والسنة وخصوص المعتبرة المستفيضة منها الصحيح فيمن
اشترط عليه ذلك اري انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فرد عليه ومثله الموثق
وغيره وظاهرها وظاهر الجماعة وثانيه وجوب رد المبيع بمجرد رد الثمن وان لم يفسخ البايع
بعده ويجب حمله على الغالب من تعقيب الرد بالفسخ لان وجوب رد المبيع على البايع
موقوف على عوده اليه ولا يعود الا بالفسخ فيتوقف عليه وجوب الرد ولا يكون رد
الثمن بمجرده قاطعا للبيع وقد نص على ذلك المحقق الكركي والشهيد الثاني ودل عليه
كلام المحقق والعلامة والشهيد واقتضاه ظاهر الباقين فان بيع الشرط عندهم هو ما
اشترط فيه الخيار بعد رد الثمن فيتعقبه الخيار بعد الرد ولا ينفسخ البيع معه الا بالفسخ و
الاكتفاء بالرد لكونه فسخا بنفسه مردود بعدم دلالته عليه قطعا نعم وان كان مما
يؤذن بارادته فان الارادة غير المراد وقضية كلام الاصحاب كما عرفت اشتراط الخيار بعد
الرد وهو خلاف الفسخ بنفس الرد والفسخ كما يحتاج اليه على المشهور من انتقال
المبيع بنفس العقد فكذا على القول بانتقاله بمضي الخيار اذ العقد على هذا القول وان
لم يكن ناقلا من حينه غير انه يفيد الملك اذا انقضى الخيار ولما يفسخ البايع فلا يستقر
ملكه الا بالفسخ فالفسخ لا بد منه على القولين وان افترقا في وجه الاحتياج فانه على الاول
لعود الملك وعلى الثاني لاستقراره

وقد فرغ ... محمد ...

وقع الفراغ في شهر جمادی الاول ... سنة الف ...

بر

د دیادل مزاحیه سیلابتن بیلگه

ظریفین تك ندواعظ ربوحوتنی دنشرسن

هو

د دیادل

دریادل